

*Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique*

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

• • Rivista Internazionale • •  
d'Etnologia e di Linguistica



• • Revista Internacional • •  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-  
und Sprachenkunde.

---

## INDEX:

	Pag.
P. Damian Kreichgauer, S. V. D.: Die Astronomie des Kodex Nuttall (ill.) . . .	1
R. P. Ch. Gilhodes: Maladies et Remèdes chez les Katchins (Birmanie) . . .	24
P. Friedr. Hees, M. S. C.: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee) . . . . .	34
Elsie Clews Parsons: The Reluctant Bridegroom . . . . .	65
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	68
Br. Hermann Müller, M. S. C.: Erster Versuch einer Grammatik der Sulka- Sprache, Neu-Pommern (Südsee) . . . . .	75
R. P. Avon: Vie sociale des Wabende au Tanganika . . . . .	98
Theodor Koch-Grünberg: <i>Betóya</i> -Sprachen Nordwestbrasiiliens . . . . .	114
P. Fr. Vormann, S. V. D.: Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea . . . . .	159
W. H. Bird: A short vocabulary of the Chowie-Language of the Buccaneer-Islanders (Sunday-Islanders), North Western Australia . . . . .	180
P. Eugène Mangin, P. B.: Les Mossi (Soudan Occidental) (ill.) . . . . .	187
Dr. A. Dirr: Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Sögün)	218
Varil autores: Das Problem des Totemismus . . . . .	234
Analecta et Additamenta (266), Miscellanea (278), Bibliographie (285), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (303).	

---

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,  
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.



„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerel in Wien, VII.



## Bibliographie:

1. Leopold v. Schroeder: Arische Religion (P. W. Schmidt).
2. Viktor Cathrein, S. J.: Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit (P. W. Koppers).
3. E. Seler: Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde (P. D. Kreichgauer).
4. Dr. Richard Thurnwald: Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel (P. W. Koppers).
5. Arved v. Schultz: Die Pamir-Tadschik (P. W. Koppers).
6. Ferdinand Freiherr v. Andrian-Werburg: Prähistorisches und Ethnologisches (P. W. Schmidt).
7. J. C. van Erde: Koloniale Volkenkunde (P. W. Koppers).
8. Entgegnung (F. H. Weißbach).

Mechitharisten-Buchdruckerei und Verlag, Wien, VII.

Collection international des Monographies linguistiques

Bibliothèque

Linguistique

## -ANTHROPOS-

Linguistische

Bibliothek

Internationale Sammlung linguistischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I. P. Franz Vormann, S. V. D. und P. Wilh. Scharfenberger, S. V. D.:

### Die Monumbo-Sprache

Grammatik und Wörterverzeichnis mit Einleitung und Anhang  
von P. Ferd. Hestermann, S. V. D.

Preis 10 Kronen (Frsc.) = 8 Mark (Shilling).

Im Druck:

Sous presse:

II.

P. Grignard, S. J.:

### Dictionary of the Oraon Language.

In Vorbereitung:

En préparation:

III.

P. Paulinus, O. M. Cap.:

### Grammatik der Yap-Sprache.

Die Administration des „Anthropos“  
St. Gabriel-Mödling bei Wien  
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»  
St. Gabriel-Mödling près Vienne  
Autriche.



# Die Astronomie des Kodex Nuttall.

Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Zentralamerikas.

Von P. DAMIAN KREICHGAUER, S. V. D.

Die astronomischen Aufzeichnungen in allen mexikanischen Schriften haben eine für den heutigen Leser sehr störende Eigenschaft: sie sind mit großer Sorgfalt „chiffriert“. Sie enthielten die am höchsten geschätzten Mysterien für die Eingeweihten, und ihre Geheimhaltung wurde für wichtiger angesehen als die irgendeines rein religiösen oder geschichtlichen Stoffes. Nur dadurch ist die auffallende Erscheinung zu erklären, daß wir über die Volksreligion einzelner Orte sehr eingehende und zuverlässige Nachrichten besitzen, z. B. über die religiösen Feste und Opfer der Bewohner von Mexiko-Tenochtitlan durch SAHAGUN, daß wir auch über einzelne Teile mancher Priesterreligion ziemlich unterrichtet sind und Bruchstücke der alten Geschichte jener Völker kennen; dagegen haben auch die geschicktesten Missionare und gut unterrichtete Amtspersonen gar nichts berichten können über die Hauptresultate der astronomischen Beobachtungen aus jener Zeit. Keiner der wißbegierigen Zeitgenossen des eben besiegtten mexikanischen Volkes konnte uns mitteilen, daß wesentliche Teile der wichtigsten uns erhaltenen indianischen Bücher hauptsächlich deshalb geschrieben oder vielmehr gemalt wurden, um darin Resultate hundert- und tausendjähriger Himmelsbeobachtung zu verstecken. Die gelehrten Priester wählten für ihre Zeichenkünste allerdings sehr häufig mythologische Stoffe, sie reihten sie aber oft ohne gegenseitige Beziehungen in bunter Reihe lose aneinander. Nur in wenigen Fällen benützten sie zusammenhängende Mythen zur Einkleidung astronomischer Zahlen, aber auch dann trifft man darin Produkte der individuellen dichterischen Phantasie des Autors. Einzelne Zusammenstellungen waren ihrem Hauptinhalte nach konventionell geworden, aber jeder dieser Schriftmaler hat doch auch hierin wieder in manchen Einzelheiten seinen persönlichen Standpunkt gewahrt. Es kommt häufig vor, daß die bildliche Darstellung durch Füllwerk künstlich gedehnt ist, damit sie der Länge der astronomischen Mitteilung entspreche; sehr selten aber findet man das Gegenteil, im Kodex Nuttall unter den 17 astronomischen Mysterien nicht ein einziges Mal.

Wenn nun auch die Autoren auf viele ihrer Bilder wenig Wert gelegt haben mögen, so sind doch manche von ihnen für uns von unschätzbarem Werte, weil sie vielfach die einzigen völlig authentischen Zeugen der religiösen Ansichten in den kompetentesten mexikanischen Priesterkreisen bilden. Diese letzteren waren übrigens schon innerhalb der Hauptstadt Mexiko in scharf getrennte Lager geschieden und hatten bei weitem nicht die gleichen mythologischen Lehren. Die gebildetsten unter ihnen waren die Priester *Quetzalcoatl*s und die der Symplegaden-Göttin *Tlaçolteotl*, der Herrin des Klapptores am westlichen Horizont. Letztere wurde aus naheliegenden Gründen auch als Erd- und Mondgöttin verehrt. Von den Priestern der diesen beiden Gottheiten



geweihten Tempel wird ausdrücklich bezeugt, daß sie die angesehensten Schulen besaßen oder wenigstens die alten Schriften aufbewahrten. Wie schon erwähnt, war es keinem der ersten spanischen Missionare gelungen, neben den örtlich und zeitlich stark variierenden Volksreligionen auch die viel konservativeren Religionen der einzelnen Priesterschaften sicher kennen zu lernen; noch weniger vermochten sie in deren astronomische Kenntnisse einzudringen. Erst in unseren Tagen ist es Prof. SELER gelungen, wenigstens eines der so sorgsam gehüteten astronomischen Geheimnisse aus 400 jähriger Verborgenheit wieder ans Licht zu ziehen. Er entdeckte es an einer ganz unscheinbaren Stelle des wertvollsten Buches der alten Mexikaner, im Kodex Borgia. Viel mehr astronomische Angaben als alle anderen Schriften enthält der Kodex Nuttall<sup>1</sup> und der ihm äußerlich sehr ähnliche Wiener Kodex. Beide völlig der vorkolumbischen Zeit angehörige Indianerbücher wurden nach der gut begründeten Ansicht E. SELER's im Jahre 1519 von Cortes an Kaiser Karl V. gesandt. Sie stammen aus dem Küstenland bei Vera Cruz und sind wohl von zapotekischen Spezialisten, in den östlichen Grenzgebieten dieses Volkes, mit großer Sorgfalt und Sicherheit gemalt. Nach Stil und Inhalt unterscheiden sie sich sehr stark von allen bekannten literarischen Werken der mexikanischen Priester, aber auch unter sich sind sie, entgegen der bisherigen Annahme, mehr verschieden als die Glieder der Borgia-Gruppe. In den mythologischen Grundzügen dagegen weisen sie einen engen Zusammenhang mit ihren Verwandten auf. Noch mehr als sonstwo tritt hier der alles überwuchernde Kult der Symplegaden hervor, dieses charakteristischsten Bestandteiles der mittelamerikanischen Religionen.

Die Astronomie der Zapoteken stand hinter jener der fortgeschrittensten Mayastämme Yukatans zurück; sie war dagegen weiter entwickelt als in allen verwandten mexikanischen Gebieten, wenigstens soweit wir schriftliche Kenntnis von dorthier besitzen. Die Resultate der Himmelsforschung wußten die Verfasser des Kodex Nuttall ebenso geschickt zu verbergen wie ihre mexikanischen Kollegen. Es bietet in manchen Fällen schon Schwierigkeit zu erkennen, wo eine Reihe zu Ende ist und die nächste anfängt. SELER hat wohl die Lösung von drei aus den siebzehn Reihen zu geben versucht; es ist ihm jedoch bei keiner gelungen, weil er die darin enthaltenen Kunstgriffe zur Geheimhaltung über-sah, gewiß nur deswegen, weil er sie nicht vermutete. Mit vieler Mühe und vor allem unter Aufwendung großer Geduld ist es mir gelungen, sämtliche astronomischen Aufzeichnungen zu verstehen. Vier von ihnen enthalten die bei allen Stämmen verwendete abgerundete mittlere Periode von 50 synodischen Umläufen des Planeten Venus, nämlich 80 mexikanische Jahre (zu 365 Tagen) weniger 4 Tage. Fünf andere Reihen geben die genaue Zeit an, nach welcher sich die unteren Konjunktionen desselben Planeten um vier volle Tage verschoben haben, es sind 81 mexikanische Jahre und 164 Tage; eine Reihe enthält die Länge von 156 Sonnenjahren, ausgedrückt in mexikanischen Jahren [156° 38'], eine gibt das für den praktischen Gebrauch günstigste Vielfache der synodischen Umlaufszeit des Planeten Mars an [15°

<sup>1</sup> Mit Unterstützung des Peabody-Museums hat ZELIA NUTTALL im Jahre 1902 eine getreue Reproduktion herausgegeben.



weniger 15<sup>d</sup>], und sechs Reihen sind dazu bestimmt, die Zeit des synodischen Mondumlaufes (von Vollmond zu Vollmond) festzulegen. Überall, wo in der Folge Zeiträume angegeben werden, müssen mexikanische Jahre von 365 Tagen darunter verstanden werden. Vor Besprechung der einzelnen Resultate mexikanischer Priesterweisheit möge hier ganz kurz die Art der überall angewendeten Schreibung von Kalenderdaten auseinandergesetzt werden. Die Erklärung kann allerdings dem in der Mexikanistik ganz Unerfahrenen nur in den Hauptzügen ein hinreichendes Verständnis vermitteln.

Jedes Jahr von 365 Tagen trug den Namen seines ersten Tages. Wenn man unsere heutigen Jahre nach diesem Grundsatz benennen wollte, so müßte man von A. D. 1914 sagen, es sei das Jahr Donnerstag und 1915 würde das Jahr Freitag heißen. Wir müßten also, wenn alle Jahre 365 Tage besäßen, im achten Jahre von neuem mit dem ersten Namen beginnen. Das Jahr 1921 hieße wieder Jahr Donnerstag usw. Nun hatten die Mexikaner nicht sieben Tage mit eigenen Namen wie wir, sondern die heilige Zahl 260. Letztere ist aber, wie 365, durch 5 teilbar. Dieser Umstand bewirkte, daß von den 260 verschieden benannten, verfügbaren Tagen nur 52, d. i. der fünfte Teil, auf den Neujahrstag fallen konnten. Nach 52 Jahren fing die Reihe der Neujahrs-Namen wieder von vorne an, d. h. das 53. Jahr trug denselben Namen wie das erste, das 54. hieß wie das zweite usw. Wollte man einen Zeitraum von mehr als 52 Jahren durch seine beiden Grenzen eindeutig darstellen, so war man gezwungen, außer dem Jahre des Anfanges und Abschlusses noch mindestens einen Jahresnamen einzuschieben, der etwas mehr als 52 Jahre vom absoluten Ausgangspunkte entfernt war, oder seinem unmittelbaren Lesewert nach kleiner war als jede der beiden Grenzen des betreffenden Zeitraumes. Umfaßte die

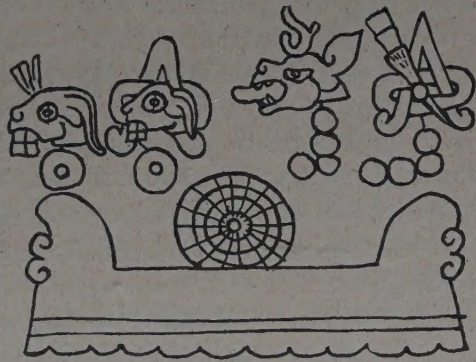


Abb. 1.

Zwei Jahres- und Tagesdaten aus der Wiener Handschrift S. 42.

Links: Jahr 1 Kaninchen, Tag 1 Kaninchen;  
rechts: Jahr 4 Rohr (Pfeil), Tag 4 Hirsch.

Rechnung mehr als 104 Jahre, so mußten wenigstens zwei Zwischendaten angegeben werden, bei 156 und darüber wenigstens drei usw. Selten beschränkte man sich auf die Angabe der streng notwendigen dazwischenliegenden Jahresnamen, um durch den Überfluß die Aufmerksamkeit abzulenken und das Resultat besser zu verbergen. Wahrscheinlich zu demselben Zweck legte man auch einer Menge untergeordneter Götterfiguren Namen bei, die aus den 260 Tagesnamen beliebig ausgewählt wurden. Nur bei den Hauptgöttern war diese Art der Benennung gewöhnlich eine feste. In fast allen Reihen wurden außerdem ganz normale Jahresnamen eingeschoben, die jeden Leser sicher irreführten, der sie von den zur Reihe gehörigen nicht unterscheiden konnte. Wir werden gleich im ersten Beispiel einen solchen Fall kennen lernen, bei dem mit allen Fach-Mexikanisten auch unser Meister, Prof. E. SELER selbst, von den alten Indianern getäuscht wurde.



**Reihe B.**

Die nähere Auseinandersetzung über den astronomischen Inhalt des Kodex Nuttall möge mit dessen zweiter Reihe beginnen, welche die Seite 4 ganz einnimmt. Wie schon SELER nachgewiesen hat, fehlt hier der Ausgangspunkt; er fehlt gewiß nur deshalb, um dem nicht eingeweihten Leser die Entzifferung zu erschweren. SELER hat weiter noch erkannt, daß sich der hier niedergelegte Zeitraum auf den Planeten Venus beziehe. Er schloß dies daraus, daß man unter Weglassung einiger Zwischendaten auf den Zeitraum von 89 Jahren weniger 4 Tagen geführt wird. „Um nämlich die vier Tage zuviel auszudrücken, auf die man (bei der Annahme einer Länge von 584 Tagen für die Venusperiode) in 88 mexikanischen Jahren gekommen war, fügten sie ein um vier Tage vermindertes mexikanisches Jahr hinzu.“ Die Analyse des Textes führt hingegen auf das auch in anderen Kodizes enthaltene und im Kodex Nuttall noch dreimal vorkommende Intervall von 80 Jahren weniger 4 Tagen.

Den weggelassenen Ausgangspunkt unserer Reihe bildet ein Datum, das nicht nur hier, sondern in acht von den neun Fällen, die sich auf den Planeten Venus beziehen, genommen werden muß, nämlich der 209. Tag des konventionell ersten unter den 52 möglichen Jahren eines geschlossenen „Bündels“. Bei sechs Reihen (unter denen sich eine befindet, die sich nicht auf die Venus bezieht) ist dieses Datum ausdrücklich an den Anfang gestellt und durch ein etwas größeres Bild ausgezeichnet. Wo das Anfangsdatum fehlt, wie hier in Reihe B, findet sich auch zu Beginn keine auffällige Figur. Die Lesung schreitet hier ausnahmsweise von links nach rechts fort.

Die Reihenfolge der auf Seite 4 zwischen den Bildern eingestreuten Daten ist folgende:

<i>a</i>	1. Jahr 209. Tag (ergänzt)	[ 1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	52. Jahr 120. Tag	[13 VIII, 2 VII]
<i>c</i>	<span style="border: 1px solid black;">32. Jahr 10. Tag</span>	[ 6 VIII, 2 XVII]
<i>d</i>	90. Jahr 4. Tag	[12 XVIII, 2 I]
<i>e</i>	<span style="border: 1px solid black;">23. Jahr 55. Tag</span>	[10 III, 12 XVII]
<i>f</i>	90. Jahr 204. und 205. Tag	[12 XVIII, 7 I und 8 II]

Hierin enthält die letzte Kolonne die Daten in der Bezeichnung von E. SELER.

Die zwei Tagesdaten in *f* haben wohl nur den Zweck, darauf aufmerksam zu machen, es handle sich um die Grenze zwischen dem 204. und 205. Tag; heute würde man sagen 204. Tag inklusive. Die Differenz zwischen *f* und *a* beträgt 89 Jahre weniger 4 Tage. Dies ist das rohe Resultat der Reihe. Um das wahre zu finden, muß man die Differenz der zwei eingerahmten Jahreszahlen in *c* und *e* vom rohen Resultate abziehen und man erhält 80 Jahre weniger 4 Tage. Diese abweichende Behandlung von *c* und *e* erscheint im ersten Augenblick willkürlich, sie ist es aber bei näherem Zusehen keineswegs. Während nämlich die vollständigen Daten *b*, *d* und *f* ganz frei zwischen den Bildern stehen, sind die Jahre in *c* und *e* auf die Fläche eines Bildes gesetzt. Dieses bedeutet aber, wie die ausnahmslose Erfahrung in anderen Reihen



lehrt, daß die Differenz der beiden Daten eine Korrektionsgröße ist. Um nun zu entscheiden, ob die Korrektur addiert oder subtrahiert werden muß, hat der vorsichtige Schreiber ein zweites Merkmal eingeführt. Unter die Produkte seiner Phantasie, womit diese und andere Reihen wohl versehen sind, malt er nämlich neben dem Jahresdatum zwei Gefangene und zwei tote Krieger. Die Vorführung oder Opferung eines Gefangenen bedeutet aber, wie wir noch an anderen Stellen bemerken werden, immer eine Subtraktion. Damit ist die Chiffrierung noch nicht erledigt. Selbst der eingeweihte Leser des Kodex wird sich gefragt haben, warum gerade nur die Jahres- und nicht auch die Tagesdaten zu subtrahieren sind. Um hierüber Sicherheit zu verschaffen, schrieb der Autor auf die Fläche des Bildes nur die Jahresnamen, nicht aber die dazu gehörigen Tagesbezeichnungen. Gerade dieses Beispiel läßt die Chiffrierkunst des mexikanischen Priesters besonders deutlich erkennen; das Geheimnis war so gut gewahrt, daß es seit der Ankunft des Buches in Europa im Jahre 1519 bis auf den heutigen Tag versiegelt blieb.

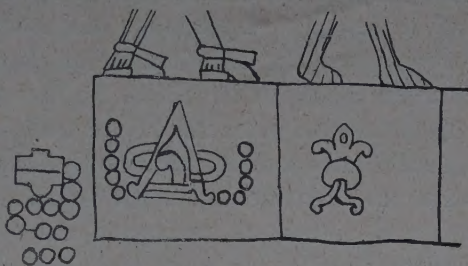


Abb. 2.

Datum *e* von Reihe B: Jahr 10 Haus, Tag 12  
Bewegung. Nur das Jahr steht auf der Fläche  
eines Bildes.

### Reihe C.

Die folgende Reihe (Seite 5 und 6) enthält dasselbe Intervall von 80 Jahren weniger 4 Tagen, aber in völlig verschiedener Gewandung. Die Aufzeichnung schreitet in normaler Richtung fort (von rechts nach links), wie man schon aus der Sehrichtung der Hauptfiguren erkennt. Die Reihe ist etwas ausführlicher als gewöhnlich und enthält folgende Daten:

<i>a</i>	1. Jahr 209. Tag	[ 1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	18. Jahr 3. Tag	[ 5 XVIII, 7 XX]
<i>c</i>	22. Jahr 63. Tag	[ 9 XVIII, 6 XX]
<i>d</i>	35. Jahr 253. Tag	[ 9 III, 1 XV]
<i>e</i>	41. Jahr 1. Tag	[ 2 XIII, 2 XIII]
<i>f</i>	80. Jahr 285. Tag	[ 2 VIII, 13 XII]
<i>g</i>	128. Jahr 188. Tag	[11 VIII, 3 XV]
<i>h</i>	129. Jahr 115. Tag	[12 XIII, 9 VII]

Die Aufzeichnung enthält von *a* bis *e* nichts Auffälliges. Beim Datum *f* stehen wir aber vor einem neuen, recht unbequemen Rätsel. Dieses Datum ist nämlich nicht eindeutig. Es kann gerade so gut den 25. wie den 285. Tag des 80. Jahres bedeuten. Dieselbe Unbestimmtheit trägt im zentralamerikanischen Kalender die Bezeichnung des ersten und aller folgenden bis zum 105. Tag, und des 261. bis 365. Tages an sich. Alle Daten der ersten Gruppe können um die heilige Zahl 260 vermehrt, die der zweiten Gruppe um dieselbe Größe vermindert werden, ohne daß man bei einer isolierten Zahl entscheiden kann,



welcher Wert der richtige sein soll. Um nun einerseits bei den Rechnungen nicht auf die eindeutigen Tage (vom 106. bis zum 260.) beschränkt zu sein, anderseits aber dem Unkundigen die Lesung sehr zu erschweren, verwendete man nicht selten solche zweideutige Daten, beobachtete aber dann die Regel, daß in jedem Anfangsdatum der kleinere Wert gilt, in jedem Schlußdatum der größere. Der Fall kommt im Kodex Nuttall elfmal vor. Nur an einer einzigen Stelle, in der Reihe *F*, und auch im Wiener Kodex bloß einmal ist eine Ausnahme gemacht, höchst wahrscheinlich, weil diese Reihe nur aus zwei Kalenderdaten besteht und keine Korrektion enthält. Unter diesen Umständen wäre ihre Entzifferung allzu leicht gewesen. Die Reihe *F* gehört übrigens nebst *G* und *H* zu den ganz unregelmäßig gebauten, worin Anfangs- und Enddatum nicht wie sonst aus ihrer Stellung erkannt werden können.

Die Angaben *g* und *h* enthalten die Korrektion. Diese ihre Bestimmung wird durch ein neues Mittel ausgedrückt, wohl um das vorher angewendete nicht so schnell zu verbrauchen. Der Autor hat nämlich die beiden Daten durch einen Winkelstrich von allen andern abgesondert und ein Spinnennetz dazwischen gezeichnet. Letzteres ist als mythologisches Symbol, gleich dem Fisch- und Jagdnetz, in unserem Kodex und in den Schriften vieler Volksstämme der Alten und Neuen Welt den Symplegaden gleich zu setzen. Wie sich Fische und Jagdtiere im Netze fangen, so wird der Mond von den Klapptoren am Ost- und Westhorizont festgehalten. In vorliegender Reihe wird das ausdrucksvolle Symbol zu einem Rechnungszeichen degradiert. Es soll nur darauf aufmerksam machen, daß die beiden Daten von einander subtrahiert werden sollen. Wir werden dem Zeichen noch mehrmals begegnen.

Das rohe Resultat der Reihe gewinnen wir aus dem Unterschied des Anfangs- und Enddatums *a* und *f*, es beträgt 79 Jahre und 76 Tage. Als erste Korrektion addieren wir die Differenz von *g* und *h* (292 Tage) und erhalten 79 Jahre 368 Tage. Die Differenz wird addiert, weil kein Merkmal für eine Subtraktion vorhanden ist. Durch diese Korrektion allein schien indes dem Autor das Geheimnis noch nicht genügend gewahrt; er fügte deshalb eine zweite hinzu und benützte dabei schon wieder ein neues Mittel. Die Reihe der Figuren setzt sich nämlich hinter dem ersten Korrektionsgliede fort, aber in ganz verändertem Charakter. Während die Bilder vom Datum *a* angefangen bis zu *g* und *h* verschiedene Szenen aus dem Götterleben darstellen, und die Hauptfiguren nach links gewendet sind, so, wie die Entwicklung der Zahlenreihe fortschreitet, finden wir von hier an lauter einzelne, gleichgroße, unbeschäftigte Götterfiguren, die alle in anormaler Richtung schauen, als ob die Reihe von da an von links nach rechts liefe. Es sind ihrer sieben, gut und charakteristisch gezeichnet und ausnahmsweise von großem mythologischem Werte. Solche Figuren werden wir noch in mehreren anderen Reihen finden, wenn auch nicht überall von gleicher Vollkommenheit. Es scheint, daß der Schreiber hier, wo solche Bilder zum erstenmal auftreten, sie etwas auffälliger machen wollte. Die sieben Figuren bedeuten sieben Einheiten. Das dazwischen angebrachte bärenartige Tier bedeutet hier wie an einer späteren Stelle (Reihe *P*) Subtraktion. Wir ziehen also von 79 Jahren 368 Tagen sieben Tage ab und kommen damit zum Endresultat: 80 Jahre weniger 4 Tage.



**Reihe K.**

Die Reihe beginnt und endigt auf Seite 20. Nur die durch eine Linie abgegrenzten Figuren in der rechten oberen Ecke dieser Seite gehören nicht mehr hierher. Die Lesung wird durch einen neuen und recht versteckten Kunstgriff erschwert. Schon das Anfangsdatum fehlt; da es sich aber wieder um die Venusperiode handelt, so kann sie wohl nur mit dem Normaldatum beginnen.

<i>a</i>	1. Jahr 209. Tag (fehlt)	[1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	29. Jahr 238. Tag und 12. Tag	[3 XIII, 6 X und 1 IV]
<i>c</i>	81. Jahr 238. Tag und 45. Tag	[3 XIII, 6 X und 8 XVII]

Das rohe Resultat, die Differenz zwischen *a* und *c*, beträgt 80 Jahre 29 Tage. Sowohl bei *b* als bei *c* steht einer der uns schon bekannten Schlüssels, nämlich Kriegsgefangene und tote Krieger, was Subtraktion bedeutet. Jahre können nicht subtrahiert werden, denn in der Reihe kommen im ganzen nur zwei Jahresdaten vor. Dagegen finden wir als auffällige Notierung je zwei Tagesdaten in *b* und *c*. Es wird also wohl die Differenz der zweiten Tagesdaten (33 Tage) vom rohen Resultat abgezogen werden müssen, eine Operation, die uns später noch einmal begegnet. Das Schlußresultat lautet also  $80^a + 29^d - 33^d = 80$  Jahre weniger 4 Tage.

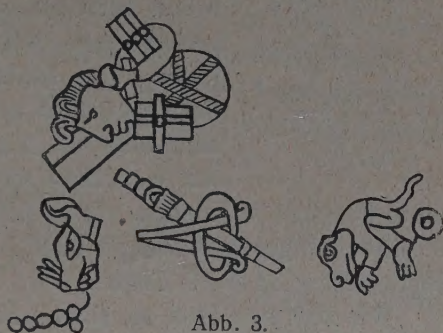


Abb. 3.

Datum *b* von Reihe K: Jahr 3 Rohr, Tag 6 Hund und Tag 1 Eidechse; der tote Krieger bedeutet Subtraktion.

**Reihe L.**

Auch diese vierte Reihe auf S. 21 ist eine absichtlich verstümmelte; es fehlt ihr aber nicht wie in *B* und *K* das Anfangsdatum, sondern der Übergang vom ersten zum zweiten „Bündel“ von 52 Jahren. Diese Abweichung von der normalen Ordnung wird durch die Blutstreifen im Schnabel der beiden Adler angedeutet. Die äußere Ähnlichkeit mit Reihe *B* von Seite 4 ist groß. Sie läuft hier wie dort in anormaler Richtung (von links nach rechts), sie besitzt das gleiche Schlußdatum und die letzten Figuren beider Reihen stellen dieselbe Szene dar. Sie wäre kaum zu entziffern, wenn das Resultat nicht schon aus anderen Reihen bekannt wäre. Da die Reihe sich mit dem Planeten Venus beschäftigt, ist es nicht auffällig, daß sie mit dem deutlich geschriebenen Normaldatum beginnt.

<i>a</i>	1. Jahr 209. Tag	[1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	38. Jahr 205. Tag und 1. Tag	[12 XVIII, 8 II und 12 XVIII]

Als rohes Resultat erhalten wir 37 Jahre weniger 4 Tage. Wenn man irgendein Zwischendatum einschaltete, das größer ist als 39 Jahre, so würde dadurch nach den Rechenregeln der Mexikaner das Enddatum um die 52 Fundamentaljahre des Kalenders vergrößert; das Resultat müßte also lauten 89 Jahre weniger 4 Tage, wie in Reihe *B*. Sehen wir uns nach der Korrektur



um, so ist sie nicht allzu schwer zu finden. Der gefangene, an einem Seil gehaltene Krieger auf dem letzten Bild unten beweist, daß irgendeine Größe subtrahiert werden muß. Nun finden wir aber unmittelbar vor der Nase und der Hand des Gefangenen, auf der Fläche des Bildes (Abb. 4) die Ziffer 9 (welche hier zum Namen *Quetzalcoatl*s gehört). Ziehen wir diese neun von der Zahl der Jahre ab, so ergibt sich wieder die bekannte Venuszahl 80 Jahre weniger 4 Tage.



Abb. 4.

Diese Seite enthält noch ein weiteres Rätsel, denn das zweite Tagesdatum in *b* hat noch keine Verwendung gefunden. Die Lösung wird erleichtert, wenn ein späteres Resultat vorausgesetzt werden kann. Es wird sich nämlich zeigen, daß alle astronomischen Reihen, die sich auf den Mond beziehen, von Bildern aus der Mondmythologie begleitet sind. Nun stellt gleich das Anfangsbild unserer Reihe einen typischen Tempel des zunehmenden Mondes dar; aber auch noch andere ganz deutliche Mondsymbole sind über die Figurenreihe verteilt. Auf diese Anzeichen hin versuchen wir aus dem zweiten Tagesdatum in *b* ein neues Resultat zu ziehen. Die Differenz gegen das Anfangsdatum beträgt 89 Jahre weniger 208 Tage = 32 277 Tage. Es umfassen aber 1093 synodische Mondumläufe 32 276,9 Tage.

Wir kommen jetzt zu einer neuen Abteilung der astronomischen Reihen des Kodex Nuttall. Sie beschäftigt sich nicht mehr mit der für Kalenderzwecke abgerundeten mittleren Umlaufzeit des Planeten Venus, sondern mit der wirklichen mittleren Dauer von 50 synodischen Venusperioden. Das hier von den mexikanischen Astronomen aus ihren Beobachtungen abgeleitete Resultat stellt die Glanzleistung der zentralamerikanischen Gelehrten dar, dessen Genauigkeit von keinem anderen Volke der Erde vor Erfindung der Fernrohre erreicht wurde.

#### Reihe A.

Die erste aller Reihen, auf Seite 1 bis 3, ist wohl die schwierigste und komplizierteste des ganzen Kodex. Am Anfang sehen wir prächtige Bilder aus der Mythologie des Planeten Venus, die der Dichter-Autor wahrscheinlich selbst komponiert hat. Sie stellen eine Art selbständiger Einleitung vor, worin der erfahrene Astronom mitteilt, daß alle auf die Venus bezüglichen Zahlenreihen vom Tage der wahren (unteren) Konjunktion mit der Sonne ausgehen, also von dem Tage, da der Planet als Morgenstern die Sonne zu überholen beginnt. Dieser Zeitpunkt ist aus unmittelbarer Beobachtung nicht festzustellen, denn der Planet bleibt beim Übergang von seiner Erscheinung als Abendstern zu der als Morgenstern für das unbewaffnete Auge auf 6 bis 14 Tage unsichtbar. Diese starke Schwankung um 8 Tage würde eine exakte Verfolgung der Bewegungsverhältnisse in empfindlichster Weise stören. Doch die alten Mexikaner wußten sich in dieser Lage zu helfen. Sie beobachteten sowohl den letzten Untergang des Abendsternes als auch den ersten Aufgang des Morgensternes und nahmen aus beiden den Mittelwert. Dieser liegt dem Zeitpunkt der wahren Konjunktion genügend nahe. Um nun diese Methode deutlich zum Ausdruck



zu bringen, malte der gelehrte Verfasser des Kodex Nuttall in seiner Einleitung zwei parallele Serien von mythologischen Venusbildern, von denen die eine den ersten Aufgang des Morgensternes, die andere den letzten Untergang des Abendsternes zur Anschauung bringt. Im ganzen Kodex kommt etwas Ähnliches nicht mehr vor; der Zeichner rechnete wohl darauf, daß jeder Leser zuerst von der Einleitung Kenntnis nehme. Das bei den Bildern stehende Datum des ersten Aufganges und des letzten Unterganges ist aber das gleiche, nämlich der Tag der Konjunktion, als ob der Verfasser sagen wollte, im idealen Fall fallen die beiden Erscheinungen auf einen Tag zusammen, wie man es ja mit unseren heutigen Fernrohren in Ausnahmefällen wirklich beobachten kann.

Die Einleitung enthält als erstes Datum den normalen Ausgangspunkt, nämlich den 209. Tag des ersten der 52 typischen Jahre. Die zwei folgenden Daten enthalten den Übergang zum zweiten Jahresbündel. Auf Seite 3 werden die Bilder viel flüchtiger, sie befolgen eine andere Ordnung und schlagen ein ganz neues Thema an; Venus und ihre Verehrer kommen sogar überhaupt nicht mehr vor, und doch erleidet die astronomische Reihe hier keine Unterbrechung.

Die Zeitangaben nehmen folgenden Verlauf:

<i>a</i>	1. Jahr 209. Tag [1 XIII, 1 I]	1. Jahr 209. Tag [1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	46. Jahr 60. Tag [7 XVIII, 1 XVII]	46. Jahr 60. Tag [7 XVIII, 1 XVII]
<i>c</i>	81. Jahr 106. Tag	[3 XIII, 4 XVIII]
<i>d</i>	81. Jahr 238. Tag	[3 XIII, 6 X]
<i>e</i>	83. Jahr 263. Tag	[5 III, 7 V]
<i>f</i>	5. Jahr —	[5 XIII, —]
<i>g</i>	38. Jahr —	[12 XVIII, —]
<i>h</i>	83. Jahr —	[5 III, —]
<i>i</i>	83. Jahr 160. Tag	260. Tag [5 III, 8 II] 260. Tag [5 III, 4 II]
<i>k</i>	83. Jahr 208. Tag	[5 III, 4 X]

Es hat den Anschein, als ob diese erste und zugleich wichtigste Mitteilung des Kodex ganz besonders geschützt werden sollte. Zu dem Zweck hat man wohl die Einleitung (*a* bis *c*) in auffälliger Weise von dem in seinen Bildern wahrscheinlich älteren Teil (*d* bis *k*) geschieden. Das erste Datum *d* des zweiten Teiles mußte sich aber auch wieder enge an das letzte der Einleitung anschließen, sonst wäre der Zusammenhang kaum mehr zu erkennen gewesen. Von der überflüssigen Angabe *e* steht das Tagesdatum auf einer Bildfläche. Die drei Daten *f*, *g* und *h* sind unvollständig; sie geben nur Jahreszahlen und scheinen bloß deshalb eingefügt zu sein, damit man etwas besser auf den Übergang zum zweiten Jahresbündel aufmerksam werde. Das rohe Resultat der Reihe erhalten wir hier wie überall durch Subtraktion des Anfangs- und Enddatums; es lautet:

82 Jahre weniger 1 Tag.

Wenn wir jetzt nach einer Korrektur suchen, so fällt uns zweierlei auf. Wir sehen zunächst unter den letzten Bildern, wie einer zum Kriegsgefangenen



gemacht wird, ein anderer wird gebunden abgeführt und ein dritter wird geopfert, lauter sichere Zeichen der Subtraktion. Nahe bei diesen Bildern steht

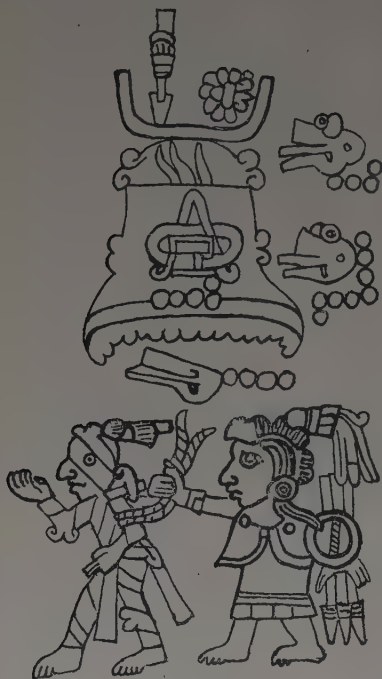


Abb. 5.

aber das Datum *i*, und auch dieses selbst zeigt eine auffällige Form. Es enthält nämlich drei Tagesbezeichnungen, und der Jahresname steht auf einer Bildfläche (Abb. 5). Letzterer Umstand zeigt uns an, daß die Jahresangabe hier von keiner Bedeutung ist. Sie wäre nur dann zu beachten, wenn eine zweite Jahresangabe auch wieder auf der Fläche eines Bildes stünde. Es kann sich also nur, wie schon in einem früheren Fall, um die Differenz der Tagesdaten von *i* handeln, und diese beträgt 100. Wir müssen aber diese Zahl zweimal abziehen, denn der 260. Tag kommt zweimal neben dem 160. vor. Das Endresultat lautet demnach:  $81^a + 364^d - 200^d = 81$  Jahre und 164 Tage.

Erst später soll dieses Resultat diskutiert werden; zunächst wenden wir uns zu der verwandten Reihe auf Seite 22 bis 24 und übergehen dabei den wichtigen mythologischen Inhalt der sorgfältig ausgeführten Bilder.

### Reihe M.

Die sehr schwer zu lesende Reihe beginnt mit dem normalen Anfangsdatum, dem deutlich geschriebenen 209. Tag des 1. Jahres (Seite 22). Zur Irreführung steht dieses Datum neben dem gut gemalten Bilde eines Tempels des wachsenden Mondes, während die astronomische Reihe gar nichts mit dem Mond zu schaffen hat. Letztere hat folgende Bestandteile:

<i>a</i>	1. Jahr	209. Tag	[ 1 XIII, 1 I ]
<i>b</i>	46. Jahr	261. Tag	[ 7 XVIII, 7 XVIII ]
<i>c</i>	1. Jahr	—	[ 1 XIII, — ]
<i>d</i>	11. Jahr	221. Tag	[ 11 III, 10 III ]
<i>e</i>	57. Jahr	112. Tag	[ 5 XIII, 12 IV ]
<i>f</i>	73. Jahr	322. Tag	[ 8 XIII, 4 XIV ]
<i>g</i>	37. Jahr	181. Tag	[ 11 XIII, 9 XIII ]

Das rohe Resultat ist die Differenz zwischen *a* und *f*, gleich  $72^a - 113^d$ . Die Angaben *d* und *e* sind Zwischendaten zum Hinweis auf den Übergang in das zweite Jahresbündel. Die Jahre *b*, *c* und *g* stehen auf den Flächen von Bildern, und müssen daher der Korrektion dienen. Zur Bildung einer Differenz sind aber nur zwei von ihnen nötig, offenbar *b* und *g*, denn nur diese sind vollständig, während bei *c*, das vom Symplegaden-Rachen verschlungen wird, auch noch der Tag fehlt. Die Korrektion ist zu addieren, weil das gebräuchliche



Zeichen für die Subtraktion fehlt. Wir erhalten also in zweiter Annäherung  $72^a 113^d + 9^a 80^d = 81$  Jahre 193 Tage. In der Reihe treten aber noch zwei weitere Korrekturen auf. Zunächst finden wir hier zum zweitenmal eine Anzahl einzeln stehender, unbeschäftigter Götter. Es sind die sieben Personen auf Seite 23 links oben über dem Spinnennetz, und die zwei unten in der Mitte befindlichen Gestalten, zwischen denen ein zweites Spinnennetz gezeichnet ist. Das Spinnennetz schreibt die Subtraktion vor. Dazu kommt eine ganz neue Korrektur, die wir aber später noch zweimal antreffen werden, nämlich 20 Punkte um einen Jaguarkopf auf Seite 24. Überall, wo diese letztere Korrektur vorkommt, muß sie subtrahiert werden. Wir kommen somit schließlich zu dem Resultate 81 Jahre 164 Tage, genau wie in Reihe A.



Abb. 6.

### Reihe D.

Ohne deutliches Kennzeichen beginnt am Ende der Seite 6 eine dritte Reihe über die mittlere Dauer von 50 Venusperioden. Das normale Ausgangsdatum fehlt; wenn man es ergänzt, ist sie zusammengesetzt wie folgt:

<i>a</i>	1. Jahr	209. Tag	[ 1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	43. Jahr	37. Tag	[ 4 III, 1 XIX]
<i>c</i>	62. Jahr	278. Tag	[10 XVIII, 1 XV]

Das rohe Resultat beträgt 61 Jahre 69 Tage. Daran sind zwei Arten von Korrekturen anzubringen, von denen die eine schon in den Reihen C und L aufgetreten ist. Hinter den auf Seite 6 zur Reihe C gehörigen einzelnen Götterfiguren, die alle nach rechts gewendet sind, beginnt nämlich eine neue Gruppe

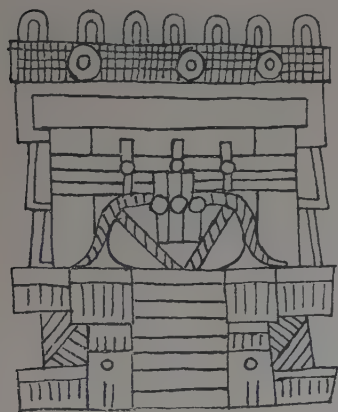


Abb. 7.

von ganz entsprechenden zwölf Einzelgöttern, aber mit der Blickrichtung nach links. Das Spinnennetz zeigt an, daß die Anzahl dieser Figuren vom rohen Resultat abgezogen werden muß; diese Operation führt uns zu der Zahl  $61^a 57^d$ . Die zweite Korrektur ist neu; aber auch sie wird, wie alle die vielen anderen Arten im Laufe der Untersuchung wieder auftreten. Auf Seite 8 sieht man einen sorgfältig gezeichneten Tempel des zunehmenden Mondes mitten im Texte und ohne Beziehung zu seiner Nachbarschaft (Abb. 7). Ein solcher hat als Korrektionsglied den Wert von 30 Tagen (Dauer des synodischen Monates). Auf Seite 7 links oben steht aber ein Spinnennetz mit einer Hand, die auf den

Tempel hinzeigt. Da wir schon aus mehreren Fällen das Netz als Zeichen der Subtraktion kennen, so ziehen wir 30 Tage von  $61^a 57^d$  ab und gelangen zum Schlußresultat 61 Jahre 27 Tage.

Um den Zusammenhang mit den beiden vorigen Reihen mehr hervorzuheben, verwandeln wir die Tage in Bruchteile des Jahres und finden für A und M  $81.45$  Jahre, und hier  $61.07$  Jahre. Es ist aber auch  $81.45 \times \frac{3}{4} = 61.09$ .



**Reihe G.**

Diese neue Reihe auf Seite 13 ist eine von den drei ganz unregelmäßigen *F*, *G* und *H*; ihre Beschaffenheit weist schon rein äußerlich auf ihre Ausnahmestellung hin. Bei allen bisher untersuchten Reihen konnte wenigstens kein Zweifel herrschen über die Reihenfolge der angegebenen Kalenderdaten; aus ihrer Verteilung ging klar hervor, welches Datum das erste sein soll und welches das letzte, hier ist das nicht der Fall. Das zu ergänzende Anfangsglied ist zwar ein recht naheliegendes, aber doch ein ungewöhnliches, nämlich der 1. Tag des 1. Jahres.

<i>a</i>	1. Jahr	1. Tag (ergänzt)	[ 1 XIII, 1 XIII]
<i>b</i>	52. Jahr	177. Tag	[13 VIII, 7 IV]
<i>c</i>	45. Jahr	96. Tag	[ 6 XIII, 10 VIII]
<i>d</i>	51. Jahr	—	[12 III, —]
<i>e</i>	54. Jahr	327. Tag	[ 2 XVIII, 3 IV]

Die begleitenden Bilder und das Blutband bei *c* deuten an, daß *c*, *d* und *e* zusammengehören. Von diesen dreien scheidet sofort *d* als nicht gleichberechtigt aus, denn es ist unvollständig; es soll offenbar nur den Übergang in das zweite Jahresbündel vermitteln. Außerdem ist klar, daß nur *c*, *d* und *e* eine Korrektur darstellen können, wenn eine solche beabsichtigt ist, denn aus einem einzigen isolierten Datum (*b*) kann man keine Korrektur gewinnen. Das rohe Resultat beträgt 51 Jahre 176 Tage, die Differenz der Korrektionsglieder *c* und *e* 9 Jahre 231 Tage. Die Addition dieser Zahl zu dem rohen Resultat ergibt 61 Jahre 42 Tage. Die zweite Korrektur liegt in den 15 Einzelfiguren, aus denen die ganze Bilderreihe besteht. Das Spinnennetz unter diesen Figuren sagt uns hier wie in früheren Fällen, daß diese Zahl 15 abgezogen werden muß, und so gelangen wir zum-Schlußresultat 61 Jahre 27 Tage, genau wie in der Reihe *D*.

Nachdem fast alle Arten von Korrekturen in den vorhergehenden Reihen zur Anwendung gelangt sind, mögen sie hier nebeneinander gestellt werden, damit ihre Zuverlässigkeit besser hervortrete.

I. Ein Datum auf einer Bildfläche wird ausgelassen, wenn es allein steht. Kommen zwei solche Daten in einer Reihe vor, so wird ihre Differenz gebildet und die Differenz zum Resultat der Reihe addiert. Ist ein Spinnennetz oder ein toter Krieger beigefügt, so wird die Differenz subtrahiert. Von drei Daten auf Bildflächen wird das Unvollkommene oder Zweideutige ausgelassen.

II. In doppeldeutigen Daten gilt am Anfang der Reihe der kleinere Wert, am Ende aber der größere. Stimmt jedoch das Tagesdatum des Anfangsgliedes mit dem des Endgliedes ganz oder fast ganz überein, so wird in beiden Fällen der kleinere Wert genommen.

III. Zwanzig schwarze Punkte oder 20 kleine Kreise bedeuten eine Subtraktion von 20 Einheiten. Ein Mondtempel, der entweder in fremder Umgebung steht oder von einem Blutstreifen begleitet ist, bedeutet 30 Einheiten (einen Monat). — Von ihrer Umgebung abweichende Einzelpersonen stellen Korrektioneinheiten vor. Sie befinden sich entweder vor dem Anfangs- oder hinter dem Schlußdatum.



IV. Ein Spinnennetz oder ein bärenartiges Tier bedeuten Subtraktion. Ein auffallender Blutstreif weist darauf hin, daß an der betreffenden Stelle eine Unterbrechung eintritt. Entweder beginnt dort eine neue Reihe oder eine Korrektur oder eine Einschaltung (S. 3, 4, 8, 13, 15, 21, 22, 25, 26, 28, 31, 38).

Jede vollständige Reihe beginnt mit einem ansehnlicheren Bild, wo ein solches fehlt, ist das Anfangsdatum zu ergänzen.

#### Reihe N.

Diese ganz kurze und ziemlich leicht zu lösende Reihe beginnt unter dem Bilde in der Mitte von Seite 24 und endigt mitten auf Seite 25. Das normale Anfangsdatum ist wieder deutlich angegeben.

<i>a</i>	1. Jahr 209. Tag	[1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	21. Jahr 322. Tag	[8 XIII, 8 XIV]

Das rohe Resultat beträgt also 20 Jahre 113 Tage. Der sphinxartige Jaguar am Anfang dürfte ein Korrektionsglied darstellen, weil er von allem abweicht, was an mythologischen Bildern bekannt ist, er kommt nur an dieser Stelle des Kodex vor. Nun ist aber der von 20 Punkten umgebene Jaguarkopf ein gebräuchliches Zeichen für die Subtraktion von 20 Einheiten. Man darf aus diesem Grunde vielleicht annehmen, daß der ganze Jaguar eine Addition von 20 Einheiten bedeuten soll. Den Schluß der Reihe bilden vier sehr von ihrer Umgebung abstechende Einzelfiguren, weshalb wir noch weitere vier Einheiten zufügen und so zum Resultat gelangen 20 Jahre 137 Tage. Die Bedeutung dieser Zahl erkennen wir sofort, wenn wir sie zu dem Resultat der beiden zuletzt behandelten Reihen *D* oder *G* addieren.  $61^a 27^d + 20^a 137^d = 81 \text{ Jahre } 164 \text{ Tage}$ . Das ist aber das Resultat von Reihe *A* oder *M*.

Die hohe Bedeutung dieser Zeiträume für den zentralamerikanischen Kalender soll erst bei Prüfung der mexikanischen Schriften aus der Kodex-Borgia-Gruppe ausführlich besprochen werden. In diesen Schriften tritt die zentrale Stellung des Planeten Venus zum Kalender mehr hervor, dabei ist aber das Mysterium der hier gefundenen Zahlen dort dem Uneingeweihten in noch höherem Grade verborgen. An dieser Stelle mögen nur einige Bemerkungen über die Größe und Genauigkeit der Zahl 81·45 Platz finden.

Die Mexikaner zeigten nicht für alle Venus-Konjunktionen (mit der Sonne) gleiches Interesse. Die Periode der synodischen Umläufe, d. h. die Zeit zwischen zwei Übergängen des Planeten vom Abendstern zum Morgenstern (zwischen zwei unteren Konjunktionen) beträgt ungefähr 584 Tage. Weil aber dieser Zeitraum schon von einem Umlauf zum nächsten nicht unbedeutenden Schwankungen unterworfen ist, so legten die mexikanischen Astronomen jeder fünften Konjunktion eine größere Wichtigkeit bei, sie betrachteten sie im Zeitenlauf als Leitkonjunktion. Das war ein wichtiger wissenschaftlicher Fortschritt. Die Perioden werden nämlich um so stabiler, je mehr der neu beobachtete Ort der Zusammenkunft eines Planeten mit der Sonne mit einem der früheren Orte übereinstimmt oder, praktisch gesagt, je genauer eine Konjunktion wieder auf dasselbe Datum wie eine frühere fällt, weil dann die Exzentrizität der Bahn keine Störung verursacht. Das findet nun für den Planeten Venus glück-



licherweise schon nach fünf Umläufen statt, denn dann sind sehr nahe volle acht Jahre verflossen.

Außer der geringen Schwankung in der Summe von fünf Umläufen hat diese Periode noch einen zweiten Vorteil; es fielen die Tage der aufeinanderfolgenden Leitkonjunktionen im mexikanischen Kalender fast auf das gleiche „Monats“-Datum. Unter „Monat“ ist hier eine Zeit von 20 Tagen zu verstehen, nach welcher das in jedem der 260 Tagesnamen enthaltene Hauptelement immer wiederkehrt.

Die Einrichtung des Kalenders brachte es mit sich, daß man ein Schema aufstellte, wonach das Erscheinen des Morgensternes auf 104 Jahre hinaus vermerkt war. Die Anwendung dieses immer gleichen Schemas wurde erst dann ein wenig verschoben, wenn die Abweichung bei der Leitkonjunktion genau vier Tage betrug, was im Durchschnitt alle 80 Jahre stattfand. Dieses letztere Intervall schwankte aber wieder beträchtlich, es lag nämlich zwischen 64 und 96 Jahren. Wenn man also wartete, bis die Leitkonjunktion sich um möglichst genau vier ganze Tage gegen das Schema des Kalenders verschoben hatte, so fand dies manchmal schon nach 40 Konjunktionen (64 Jahren), manchmal aber auch erst nach 45, 50, 55 oder 60 Konjunktionen statt (nach 72, 80, 88 oder 96 Jahren). In einem solchen Fall wird jeder Beobachter, der an der Astronomie einiges Interesse hat, das mittlere Intervall zu erforschen suchen, das ebenso oft nicht erreicht als überschritten wird. Die Astronomie zeigt uns, daß dieses Intervall 81·38 Jahre beträgt. Wenn die mexikanischen Forscher dafür 81·45 Jahre fanden, so braucht uns das nicht zu überraschen, denn bei Anwendung dieses mexikanischen Wertes ergibt sich erst nach 22 000 Jahren ein Fehler von einem einzigen Tage.

### Reihe E.

Die Resultate der mexikanischen Venusbeobachtungen sind mit der vorhergehenden Reihe abgeschlossen; zunächst wenden wir uns jetzt auf Seite 9 bis 11 zur einzigen Reihe des Kodex Nuttall, die sich mit der Sonne beschäftigt. Ihr Gegenstand ist das tropische Sonnenjahr, die Zeit, welche von einem Eintritt der Sonne in den Frühlingspunkt bis zum nächsten verfließt. Die mythologischen Szenen der begleitenden Bilderreihe beziehen sich fast alle auf die Sonne. Im Vergleich zur Mythologie der Venus und besonders des Mondes muß aber alles, was die mexikanischen Dichter über das Tagesgestirn zu sagen wußten, als sehr ärmlich bezeichnet werden. Selbst diese einzige Reihe ist mit nichtssagenden Lückenbüßern durchsetzt, welche die größere Hälfte des Platzes beanspruchen. Das deutlich gemalte Anfangsdatum ist das normale, der 209. Tag des 1. Jahres. Neben ihm kommt ein Sonnenpriester aus dem Symbol der Ostsymplegaden, dem zerbrochenen Krüge, hervor. Alles, was zerbrochen oder zerstückelt ist, erinnerte die Mexikaner an den im Osten zerstückelten Mond. Die Reihe ist folgendermaßen zusammengesetzt:

<i>a</i>	1. Jahr 209. Tag	[ 1 XIII, 1 I]
<i>b</i>	31. Jahr 3. Tag	[ 5 III, 7 V]
<i>c</i>	64. Jahr 249. Tag	[12 VIII, 13 XVI]



<i>d</i>	99. Jahr	—	[ 8 III, —]
<i>e</i>	135. Jahr	3. Tag	[ 5 III, 7 V]
<i>f</i>	157. Jahr	209. Tag	[ 1 XIII, 1 I]

Das rohe Resultat ist 156 Jahre 0 Tage. Daran sind zwei uns schon bekannte Arten von Korrekturen anzubringen. Die erste erkennen wir ohne Schwierigkeit, es ist der große, isolierte Tempel des zunehmenden Mondes auf Seite 9 links oben; die Reihe *D* hat uns gezeigt, daß er den Wert 30 Tage besitzt, die Länge eines synodischen Mondmonates. Eine Subtraktion ist nicht gefordert, deshalb addieren wir zum rohen Resultat 30 Tage und finden 156 Jahre 30 Tage. Den Anfang von Seite 11 nehmen acht Einzelgötter ein; auch hier wird keine Subtraktion angegeben und wir vermehren somit unser letztes Resultat noch um 8 und kommen so endlich zu der Größe 156 Jahre 38 Tage. Das kann nur bedeuten, daß zu 156 mexikanischen Jahren 38 Tage zugefügt werden müssen, um 156 wirkliche Sonnenjahre zu erhalten. Der wahre Wert ist etwas kleiner, er beträgt nur 37·8 Tage; es ist aber doch erstaunlich, daß die Beobachtungen der gelehrten Priester zu einer Zahl geführt hat, die fünfmal genauer ist als das julianische Jahr.

#### Reihe *F*.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß drei Reihen des Kodex Nuttall (*F*, *G*, *H*) sich schon im äußeren Bau völlig von allen anderen unterscheiden. Die Zahlen sind darin absichtlich so angeordnet, daß ihre Reihenfolge nicht erkennbar ist. Hier auf Seite 11 und 12 haben wir es glücklicherweise nur mit drei Zahlen zu tun. Ein ganz unscheinbares und nur an dieser Stelle angewendetes Zeichen lehrt uns übrigens, daß die Zahl auf Seite 11 eine Ausnahmestellung einnimmt. Drei kleine Ringe, welche hier wie überall als Ziffern dienen, bestehen nicht aus einer Kreis-Linie, sondern aus kreisförmig angeordneten Punkten. Unter den vielen Hundert Kreisen des Kodex sind sie dort die einzigen ihrer Art.

Die drei Kalenderdaten sind folgende:

<i>a</i>	<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">38. Jahr 238. Tag</span>	[12 XVIII, 2 XV]
<i>b</i>	26. Jahr 2. Tag	[13 XVIII, 1 XIX]
<i>c</i>	41. Jahr 3. Tag	[ 2 XIII, 4 XV]

Die Deutung der kurzen Reihe bietet große Schwierigkeiten. Es scheint, als ob der argwöhnische Autor an dieser Stelle seines Werkes absichtlich das Bild stören wollte, das seine Leser aus anderen Reihen gewonnen haben, und das sie dort vor Fehlgriffen warnen konnte. Wir haben es im vorliegenden Fall wohl nur mit der Differenz der beiden Zahlen *b* und *c* zu tun, an denen sich nichts Auffälliges findet. Das rohe Resultat ist 15 Jahre 1 Tag. Die Spinnennetze auf Seite 12 fordern die Anbringung einer Korrektur. Wir sehen aber auch auf Seite 12 und links unten Seite 13 unbeschäftigte Einzelgötter, deren Anzahl (16) zu subtrahieren ist. Ziehen wir also 16 Tage vom rohen Resultat ab, so erhalten wir 15 Jahre weniger 15 Tage als Schlußresultat, nach unserer Zeitrechnung 15 Jahre weniger 11 bis 12 Tage. Diese Zahl ist aber jedem Astronomen geläufig, denn



sie spielt in dem synodischen Umlauf des Planeten Mars eine wichtige Rolle. Die mittlere synodische Umlaufszeit dieses Planeten (von Opposition zu Opposition) beträgt fast 780 Tage; vergleicht man aber eine Reihe wirklicher Umläufe mit einander, so kann man jeden Wert zwischen 768 und 810 Tagen erhalten. Die Ursache liegt in der großen Exzentrizität der Marsbahn. Bildet man hingegen Summen von je 7 Umläufen, so findet man statt der maximalen einseitigen Abweichung von 30 Tagen im erstgenannten Fall nur mehr solche von etwa einem Tag pro Umlauf; man kann also die mittlere Umlaufszeit schon aus acht Oppositionen mit ziemlicher Annäherung gewinnen. Was heute kein Leitfaden der Astronomie bei Darlegung der Marsbewegung seinen Lesern zu sagen unterläßt, das hat auch der Astronom des alten Mexiko seinen Schülern nicht vorenthalten wollen, nachdem es ihm viele Nächte gekostet hatte, es zu entdecken.

#### Reihe H.

Wir kommen auf Seite 14 zur letzten unter den absichtlich unregelmäßig gebauten Reihen. Die Bilder aus der Mondmythologie lassen schon vermuten, daß es sich hier auch astronomisch um den Herrscher der Nacht handelt. Sowenig wie in *F* und *G* liegt hier eine aus dem Rahmen der kanonischen 52 Jahre eines „Bündels“ heraustretende Reihe vor.

<i>a</i>	30. Jahr 200. Tag	[4 XVIII, 8 XVII]
<i>b</i>	33. Jahr 168. Tag	[7 XIII, 5 XX]
<i>c</i>	46. Jahr 80. Tag	[7 XVIII, 8 XVII]

Nur die beiden ersten Angaben *a* und *b* stehen zwischen den Figuren, sie enthalten deshalb den Kern der Reihe. Das Datum *c* steht auf einer Bildfläche und hätte somit nur dann eine Bedeutung, wenn noch ein zweites vorkäme, das auch auf einem Bilde stünde. Alleinstehend hat es nur den Zweck, den unkundigen Leser zu täuschen. Die Differenz zwischen *a* und *b* beträgt 3 Jahre weniger 32 Tage. Spinnennetze oder andere Zeichen der Subtraktion sind nicht vorhanden. Wir müssen deshalb das rohe Resultat auch schon als das definitive betrachten. Wer sich mit der Chronologie der Völker des alten Orients beschäftigt hat, dem wird die Zahl allein sofort verraten, worum es sich handelt. Es ist nichts anderes als die Triëteris der Griechen, welche im Anfang des 5. Jahrhunderts v. Chr. durch die etwas vollkommeneren Okaëteris ersetzt wurde. Wenn man die Zeit nach Mondmonaten, von Neumond zu Neumond, rechnet, und zwölf Monate zu einem Jahre zusammenfaßt, so braucht man nach drei derartigen Mondjahren, also nach drei mexikanischen Jahren weniger 32 Tagen, nur einen Monat einzuschalten, um wieder mit dem Sonnenjahr einigermaßen in Übereinstimmung zu sein. Die Kenntnis der Triëteris weist darauf hin, daß wenigstens ein Teil der zentralamerikanischen Stämme in der Vorzeit nach Mondjahren rechnete, wie so viele Völker der alten Welt. — Die Bilder dieser Seite enthalten wertvolles mythologisches Material wie alle Reihen über den Mond.

#### Reihe I.

Die Gruppierung der astronomischen Resultate des Kodex Nuttall ist keine systematische. Der Grund dürfte hauptsächlich darin liegen, daß die



Mehrzahl der Reihen aus älteren Schriften übernommen ist, wobei man die Ordnung der einzelnen Vorlage beibehielt. Am meisten verraten eine gemeinsame Quelle die vier ähnlich gebauten Reihen *F* bis *I*. Noch viel näher stehen sich die vier letzten Reihen *O* bis *R*, sie sind wahrscheinlich die jüngsten von allen und sogar vom Schreiber des Kodex selbst kombiniert. Vorteilhaft unterscheidet sich übrigens der ganze Kodex von den meisten seiner Verwandten dadurch, daß er keinen Fehler zu enthalten scheint; hierin kommt ihm wohl nur noch der Kodex Fejérváry gleich. In seinem Inhalt sind am stärksten vertreten die Beobachtungen des Planeten Venus; dann kommt der Mond mit sechs Reihen, zu denen auch die jetzt zu prüfende schwierige Reihe *I* gehört. Die Ordnung der kalendarischen Angaben ist auf Seite 15 bis 19 wieder etwas deutlicher. Um anzuzeigen, daß Seite 15 eine neue Reihe beginnt (oder wenigstens ein Abschnitt vorhanden ist), benützt der Autor ein uns schon bekanntes Zeichen, das Blutband an der Krone einer Figur über dem Anfangsdatum. Auf dem ersten Bilde sehen wir, dem Inhalt der Aufzeichnung entsprechend, einen großen Tempel der Gottheit des zunehmenden Mondes, gekennzeichnet durch den Feuerbohrer, das weiße Mumienbündel und das Steinmesser. Die Mondgottheit trägt an dieser Stelle den kalendarischen Namen *Quetzalcoatl*s, der berühmten Federschlange. Darin liegt eine wichtige Bestätigung des schon von Prof. SELER aus der Volksreligion abgeleiteten Resultates über den ursprünglichen Charakter dieser am meisten genannten mexikanischen Gottheit, die aber immer noch die allerverschiedenste Deutung erfährt.

Wer sich mit der Mexikanistik ein wenig beschäftigt hat, dem wird es nicht zweifelhaft sein, daß zwar die Bilder unserer Reihe außergewöhnlich reich sind an ganz wertvollen Szenen aus der Mondmythologie, daß diese Abbildungen aber auch für den indianischen Schreiber in erster Linie den Zweck hatten, eines seiner astronomischen Resultate dem Uneingeweihten zu verbergen.

Überall, wo wie hier ein Tempel oder ein anderes wichtiges Bild, von einem Datum begleitet, am Anfang einer Reihe steht, da bildet dieses Datum auch immer den Ausgangspunkt der Zählung. Das bisher fast ausschließlich verwendete Normaldatum kommt aber in keiner einzigen Mondreihe vor. Diese Erscheinung dürfte ihren Grund darin haben, daß die Mondreihen in engerem Zusammenhang mit bestimmten Einzelbeobachtungen zu stehen scheinen, als die übrigen; dabei stünde natürlich ein schematisches Datum sehr im Weg.

Die Ordnung der kalendarischen Aufzeichnungen ist folgende:

<i>a</i>	49. Jahr 167. Tag	Seite 15	[10 XIII, 7 XIX]
<i>b</i>	94. Jahr 1. Tag	Seite 16	[ 3 XVIII, 3 XVIII]
<i>c</i>	124. Jahr 153. Tag	Seite 16	[ 7 VIII, 3 XX]
<i>d</i>	147. Jahr 160. Tag	Seite 18	[ 4 III, 7 II]
<i>e</i>	176. Jahr 175. Tag	Seite 19	[ 7 VIII, 12 II]
<i>f</i>	23. Jahr 253. Tag	Seite 19	[10 III, 2 XV]
<i>g</i>	5. Jahr 229. Tag	Seite 19	[ 5 XIII, 12 I]
<i>h</i>	34. Jahr 40. Tag	Seite 19	[ 8 XVIII, 8 XVII]



Die Daten *a* bis *e* stehen frei zwischen den Figuren, sie bilden also die Hauptreihe; dagegen sind *f*, *g* und *h* auf die Fläche des großen doppel-seitigen und sehr sorgfältig gemalten Bildes der Unterwelt gesetzt, sie enthalten das Korrektionsglied. — Leider besteht in der Paginierung der Reproduktion des Kodex hier eine Unstetigkeit, da Seite 19 zwei normale Seiten umfaßt.

Über das rohe Resultat herrscht kein Zweifel, es ergibt sich aus der Differenz von *a* und *e* und beträgt 127 Jahre 8 Tage. Die Korrektion enthält eine Zahl zuviel, wie in Reihe *M* und *G*. Die letzten zwei Zahlen sind innerhalb des Unterweltbildes auf einen abgesonderten kleinen Raum geschrieben, unter ihnen dürfte sich die überflüssige befinden. Höchstwahrscheinlich ist es die letzte *h*, denn ihre Lesung ist zweideutig; in den Reihen *M* und *G* war ja auch die unvollkommenere Zahl wegzulassen. Die Differenz zwischen *f* und *g* beträgt 18 Jahre 24 Tage. Da sich auf dem Bilde der Unterwelt links unten ein Opferstein mit einem Opfer findet, muß diese Differenz subtrahiert werden



Abb. 8.

und wir kommen zu dem Werte 108 Jahre 349 Tage. Die Durchsicht der Bilder lehrt uns noch eine zweite Korrektion kennen. Wir sehen nämlich auf Seite 18 eine Gruppe von 20 kleinen Kreisen, wie sie nur noch einmal im ganzen Kodex vorkommt, und die eine mythologische Bedeutung nicht haben kann. Hier wie in Reihe *Q* bedeutet sie die Subtraktion von 20 Einheiten, so daß wir endlich als Schlußresultat erhalten  $108^{\circ} 329^d$ , das sind 39 749 Tage, die

Dauer von 1346 synodischen Mondumläufen. — Es ist wohl kein Zufall, daß 343 Umläufe des Planeten Merkur nahe mit unserem Intervall übereinstimmen (39 742 bis 39 752 Tage).

### Reihe O.

Diese neue Mondreihe beginnt auf Seite 25 links oben mit einem gut gezeichneten, ganz charakteristischen Tempel des zunehmenden Mondes und der Zahl 5. Jahr 49. Tag. Alle Bilder stehen zu denen der unmittelbar vorhergehenden Reihe *N* in starkem Gegensatz. Über und vor dem Tempel liegt ein Blutband, das auch schon in den Reihen *G* und *I* eine Unterbrechung der Kontinuität anzeigte. Die kurze Reihe besteht aus drei Gliedern:

<i>a</i>	5. Jahr 49. Tag	[ 5 XIII, 1 I]
<i>b</i>	51. Jahr 295. Tag	[12 III, 7 XVII]
<i>c</i>	<u>6. Jahr 158. Tag</u>	[ 6 XVIII, 7 XV]

Das Datum *c* steht auf der Fläche eines Bildes und soll wahrscheinlich die Reihe gegen die nächste abgrenzen. Das rohe Resultat beträgt 46 Jahre 246 Tage. Es scheint, daß diese Zahl um zwei Einheiten vermehrt werden muß wegen der zwei Einzelfiguren auf Seite 26 unter denen sich ein auffallender Blutstreif befindet. Wir kommen dann auf das Schlußresultat  $46^{\circ} 248^d = 17 038$  Tage. 577 synodische Monate umfassen 17 039 Tage. Ich halte es nicht für einen Zufall, daß auch 147 Umläufe des Planeten Merkur (17 034 Tage) nahe mit unserem Mondintervall übereinstimmen.



**Reihe P.**

Diese Reihe beginnt auf Seite 26, besitzt aber kein eigenes Anfangsdatum. Die letzteren sind in allen Fällen von einem gut gezeichneten größeren Bilde begleitet, was ihre Konstatierung erleichtert. Eine zweite Schwierigkeit kommt dadurch hinzu, daß schon das erste mitgeteilte Datum unvollständig ist und nur die Jahreszahl enthält. Auffällig ist das Aussehen der Reihe durch die auf einen kleinen Raum zusammengedrückte Menge von Kalenderzahlen. Beim ersten Bild ist ein Blutstreif gezeichnet.

<i>a</i>	5. Jahr	49. Tag	[ 5 XIII, 1 I]	(aus Reihe O ergänzt)
<i>b</i>	7. Jahr	—	[ 7 III, — ]	
<i>c</i>	23. Jahr	205. Tag	[10 III, 6 VII]	
<i>d</i>	25. Jahr	75. Tag	[12 XIII, 8 VII]	
<i>e</i>	29. Jahr	—	[ 3 XIII, — ]	
<i>f</i>	78. Jahr	114. Tag	[13 XVIII, 9 XI]	
<i>g</i>	13. Jahr	53. Tag	[13 XIII, 13 V]	
<i>h</i>	124. Jahr	63. Tag	[ 7 VIII, 4 X]	
<i>i</i>	126. Jahr	204. Tag	[ 9 XVIII, 4 I]	
<i>k</i>	15. Jahr	145. Tag	[ 2 III, 3 VII]	

Zur Hauptreihe gehören nur die Daten *a* bis *f*; *g* und *k* stehen auf der Fläche von Bildern und dienen daher zur Bildung der ersten Korrektion. Die zwei Zahlen *h* und *i* sind durch das beigezeichnete, aus Reihe C bekannte bärenartige Tier als Elemente einer Korrektionsgröße ausgewiesen, sie müssen voneinander subtrahiert, ihre Differenz aber muß addiert werden. Das rohe Resultat hat den Wert  $73^a 65^d$ . Die erste Korrektion beträgt  $2^a 92^d$ , sie ist wegen eines beigezeichneten Spinnennetzes zu subtrahieren. Die zweite positive Korrektion aus *h* und *i* hat die Größe  $2^a 141^d$ . Endlich sind auch noch die vier von einem Spinnennetz begleiteten Zahlenfiguren auf Seite 27 abzuziehen. Das Schlußresultat lautet also  $73^a 65^d + 45^d = 26 755^d = 906$  synodische Monate.

**Reihe Q.**

Auch diese Reihe ist von der vorhergehenden nicht ganz deutlich getrennt. Bei näherer Prüfung finden wir allerdings zwei Umstände, die den neuen Abschnitt genügend erkennen lassen. Wir sehen zunächst auf der zweiten Hälfte von Seite 27 einen gut gemalten Jaguargott mit beigegeschriebenem Datum, eine Zusammenstellung, wie sie für einen normalen Anfang üblich ist. Außerdem haben von hier an die nicht freistehenden Figuren ohne Ausnahme eine gelbe Unterlage (in 16 Fällen) und endlich steht auch der Jaguargott im Kodex Nuttall in enger Beziehung zum Mond.

<i>a</i>	22. Jahr	206. Tag	Seite 27	[9 XVIII, 6 III]
<i>b</i>	35. Jahr	193. Tag	Seite 28	[9 III, 6 XV]
<i>c</i>	47. Jahr	168. Tag	Seite 28	[8 III, 4 X]
<i>d</i>	59. Jahr	287. Tag	Seite 28	[7 III, 7 IX]
<i>e</i>	57. Jahr	—	Seite 29	[5 XIII, — ]
<i>f</i>	99. Jahr	326. Tag	Seite 30	[8 III, 8 VIII]



Das rohe Resultat ist  $77^a 120^d$ . Daran sind drei Korrekturen anzubringen. Die drei Daten  $b$ ,  $c$  und  $d$  sind durch zwei auffallende Blutstreifen von den übrigen gesondert, sie enthalten die erste Korrektur gleich  $24^a 94^d$ . Diese



Abb. 9.

Differenz aus  $b$  und  $d$  zum rohen Resultat addiert ergibt  $101^a 214^d$ . Auf Seite 32 steht der uns schon bekannte Jaguarkopf von 20 Punkten umgeben, darunter (Abb. 9) die 20 kleinen Kreise in Form eines Netzes (entsprechend Reihe I), auf Seite 31 sehen wir zwei Gruppen von je zwei Personen und eine Einzelperson mit je einem Spinnennetz, auf Seite 32 eine dritte Zweiergruppe. Diese Korrekturen im Gesamtwerte von 47 Tagen ziehen wir ab und kommen dadurch zu der Zahl  $101^a 167^d = 37\ 032$  Tage, gleich 1254 synodischen Monaten.

### Reihe R.

Diese letzte astronomische Reihe beginnt auf Seite 33 mit einem sehr sorgfältig gemalten großen Tempel und dem Datum 14. Jahr 1. Tag. In mexikanischer Schrift ist dieses Datum kein gemeines. Zweimal kommt darin das Obsidianmesser vor, und das ist nicht nur das häufigste, sondern wohl auch eines der ältesten Symbole des Mondes. Auch ist der Tempel des Anfangsbildes nicht wie bisher mehrmals ein Tempel des zunehmenden westlichen, sondern des abnehmenden östlichen Mondes. Der Vertreter des am Abendhimmel als Sieger den Symplegaden entsteigenden und im Vollmond zur Vollendung gelangenden Mondes ist in unserem Kodex der Gott *Quetzalcoatl*. In der letzten Reihe  $R$  lernen wir nun seine Ergänzung kennen; hier herrscht *Xipe*, der nach tapferem Kampfe im letzten Viertel am Morgenhimmel besiegt wird und bei Neumond in den Ostsymplegaden verschwindet.

$a$	14. Jahr 1. Tag	[1 XVIII, 1 XVIII]
$b$	18. Jahr 160. Tag	[5 XVIII, 8 XVII]
$c$	33. Jahr 1. Tag	[7 XIII, 7 XIII]
$d$	<u>33. Jahr 1. Tag</u>	[7 XIII, 7 XIII]
$e$	84. Jahr 158. Tag	[6 VIII, 7 V]
$f$	126. Jahr 285. Tag	[9 XVIII, 7 II]

Das rohe Resultat beträgt 112 Jahre 284 Tage. Ein Korrektionsglied ist auf Seite 38 deutlich gekennzeichnet durch einen langen Blutstreif und ein Spinnennetz. Deneben steht ein Tempel, der als Korrektionsgröße 30 Tage bedeutet, sie werden wegen des Spinnennetzes abgezogen. Etwas nach links sind vier stilisierte Herzen zu sehen, die vier positiven Einheiten entsprechen. So erhalten wir als Schlußresultat 112 Jahre 258 Tage = 41 138 Tage. Es enthalten aber 1393 Mondumläufe 41 136 Tage. Es ist wohl kein Zufall, daß unser Resultat auch übereinstimmt mit der Zeit von 355 Umläufen des Planeten Merkur (41 136 Tage).

Die sechs Mondreihen besitzen übrigens einen größeren Wert, als die bisher gewonnenen Resultate erkennen lassen. Jede von ihnen enthält nämlich das Datum einer historischen Mondphase, das uns gestattet, nicht nur die Zeit der letzten Redaktion des Buches festzustellen, sondern auch darzutun, daß die Zeitrechnung der Zapoteken des Ostens von jener in der Hauptstadt



Mexiko nicht um einen einzigen Tag abwich. Die entweder im Anfangs- oder im Schlußdatum einer Reihe verewigten Mondphasen sind in *H*, *I*, *O*, *P* und *Q* Vollmondstage, wie es den vielfach vorkommenden Tempeln des zunehmenden Mondes entspricht. Die Reihe *R* ist dem abnehmenden Mond gewidmet. Sie besitzt ein schematisches Anfangsglied und ein solches ist für ein historisches Datum unbrauchbar; deshalb hat der Verfasser für das unterzubringende Neumondsdatum ein eigenes ganzseitiges Bild komponiert, worin der Mond in menschlicher Gestalt im Innern der Federschlange gerade verschwindet. (Letztere scheint in fast ganz Zentralamerika in erster Linie ein Symbol für das sichtbare Weltall zu sein.) In allen Fällen steht die Mondphase bei dem stattlichsten Bilde der eigentlichen Reihe.

Vor Mitteilung der Phasentage muß noch auf einen Umstand aufmerksam gemacht werden, der ganz sicher beweist, daß die Phasentage nicht zufällig in die Reihen gekommen sein können. Ein bestimmtes vollständiges mexikanisches Datum, also z. B. der 206. Tag des 22. Jahres (im Anfang der Reihe *Q*), kommt alle 52 Jahre nur ein einziges Mal vor. Es werden also je  $30 \times 52 = 1560$  Jahre verfließen müssen, bis je ein Vollmond auf den so bezeichneten Tag fällt. Wegen der kleinen Beobachtungsunsicherheit setzen wir dafür die Hälfte, also 780 Jahre. Wenn nun aber alle sechs Phasentage des Kodex innerhalb eines Zeitraumes von 143 Jahren fallen und die letzten, jüngeren fünf Phasentage sogar innerhalb 100 Jahren liegen, so wird niemand an einen Zufall glauben wollen. Wir werden vielmehr annehmen müssen, daß der Kodex im Jahre des letzten historischen Datums 1484 geschrieben wurde. Dieses Datum gehört auch der letzten Reihe *R* an.

Die Beziehungen der einzelnen Reihen zu den Phasen sind in folgender Tafel enthalten:

1341 Januar 2	Reihe <i>H</i>	Vollmond Januar 3
1343 Dezember 1	" <i>H</i>	" Dezember 2
1434 November 15	" <i>I</i>	" November 16
1471 Juli 3	" <i>O</i>	" Juli 2
1440 September 13	" <i>P</i>	" September 12
1384 Dezember 28	" <i>Q</i>	" Dezember 28
1484 Oktober 18	" <i>R</i>	Neumond Oktober 19

\* \* \*

Die astronomischen Kenntnisse der Autoren anderer Kodizes aus dem mexikanischen Reiche bewegten sich in engerem Kreise als die der zapotekischen Priester an der Ostküste. Wir kennen bis jetzt mit Sicherheit nur Aufzeichnungen über Venus, Sonne und Mond. — Zum Vergleich der ganz verschiedenen Behandlung desselben Gegenstandes sei zum Schluß noch ein Bild aus dem Kodex vaticanus B. abgedruckt, das sich allem Anschein nach mit beiden Kalendergestirnen zugleich befaßt, mit Venus und Sonne.

Das umstehende Bild ist das letzte aus einer Reihe von vier Bildern, von denen jedes in Beziehung zu einer bestimmten Himmelsgegend steht; das unsere zum Süden. Der Baum hat 12 Früchte getragen, davon sind zwei

heruntergefallen. Die 12 Früchte stellen 12 von den 20 mexikanischen Tageszeichen vor; sie sollen die Verbindung vom ersten Datum des vierten Bildes zu dem entsprechenden Datum des ersten Bildes herstellen. Die volle Erklärung dieses hier nebensächlichen Umstandes würde zu weit führen und ist auch zum Verständnis des Hauptzweckes unseres Bildes nicht erforderlich. Oben auf dem Stamme sehen wir das Bild eines Kaninchens, begleitet von zwei aus den 12 Baumfrüchten. Diese Kombination (2 VIII nach der SELER'schen



Abb. 10.

Cod. Vat. B. S. 18.

abgekürzten Bezeichnung) hat aber im mexikanischen Kalender eine bestimmte Bedeutung, sie stellt das 41. Jahr eines „Bündels“ dar, wenn das am unteren Rande angedeutete Jahr (1 VIII) als das erste angesehen wird. Ganz nach dem gleichen Rechenverfahren wie in den Reihen des Kodex Nuttall erhalten wir die Differenz 40 Jahre. Dieselbe Differenz ergibt sich auch aus den drei vorhergehenden Bildern der Serie, aber in weniger deutlicher Form. Welche Bewandnis es mit den 40 Jahren hat, das geben uns einerseits die zehn Früchte auf dem Baum, andererseits die zwei heruntergefallenen an. Nach 40 mexikanischen Jahren sind nämlich 10 Tage zur Vollendung von 40 Sonnenjahren zu ergänzen, und 2 Tage abzuziehen, um zu einer Leitkonjunktion des Planeten Venus zu gelangen. Hatten wir im Kodex Nuttall

die wichtige Zahl 80 Jahre weniger 4 Tage, so finden wir hier 40 Jahre weniger 2 Tage.

\* \* \*

Die gewonnenen Resultate lassen klar erkennen, daß die astronomischen Kenntnisse der Volksstämme des zentralamerikanischen Kalendergebietes völlig ihrer Kulturhöhe auf anderen Gebieten entsprachen. Die Hauptziele der Forschung im Norden und Westen des Reiches scheinen aber andere Himmelskörper gewesen zu sein als im Süden und Osten. Die Borgia-Gruppe der Kodizes, wohl entstammend den über das nordwestliche Kalendergebiet zerstreuten Tempeln *Quetzalcoatl's*, legt nämlich das Hauptgewicht auf den Lauf der Venus; sie bringt aber auch gute Beobachtungen über die wahre Länge des Sonnenjahres. Der Morgenstern war hier nicht nur Regent des Jahreskalenders, wie sonst überall, er mußte da auch mit sicherem Schritte die Jahrtausende der Vergangenheit messend abschreiten. Anders wurde es im Südosten, in Yukatan, gehalten, wo man den Zeitenlauf von einem festen Anfangspunkte gerechnet und nach einzelnen Tagen gemessen hat; deren Zahl war zur Zeit der spanischen Eroberung nach Angabe der Indianerbücher schon auf weit über eine Million angewachsen. Hier brauchte also dem Laufe



der Venus nicht mehr jene strenge Sorgfalt gewidmet zu werden wie im Nordwesten. Dafür wandte sich das astronomische Interesse den Verfinsterungen von Mond und Sonne zu, wie kürzlich M. MEINSHAUSEN im Kodex Dresden (S. 51—58) entdeckt hat. Wie war ich aber erstaunt, als ich bei näherer Prüfung der Zahlen des Kodex Dresden erkannte, daß sie nicht eine Reihe willkürlicher Beobachtungen darstellen, sondern daß sie dazu bestimmt waren, die zukünftigen Finsternisse auf lange Zeit hinaus zu berechnen! Die Astronomen der Mayavölker standen in dieser Kunst den Babyloniern kaum nach. Beide benutzten dasselbe Verfahren, aber auf ganz verschiedener Grundlage. Die alten Gelehrten des Ostens müssen von nun an ihren höchsten Triumph mit indianischen Astronomen des äußersten Westens teilen.

Die Schriften aus dem Grenzgebiete zwischen den Stämmen des Nordwestens und Südostens, nämlich der Kodex Nuttall und Wien, wahrscheinlich aus der Gegend von Vera-Cruz stammend, zeigen uns nun auch eine Art Übergang zwischen den beiden Reichen von Mexiko und Yukatan. Im Nuttall liegt wie im Borgia das Hauptgewicht auf dem Planeten Venus, aber der Mond ist darin gut vertreten; es wird sich zeigen, daß den Verfassern der noch wichtigeren Wiener Handschrift auch noch die Berechnung der Finsternisse bekannt gewesen sein muß, und zwar nicht nur nach der Maya-Regel (in Perioden von 11 960 Tagen, einem Vielfachen der heiligen Zahl 260), sondern sogar nach dem Saros der Babylonier. In der Mythologie sehen wir den Kodex Nuttall mit seinen wertvollen Mondmythen der Borgiagruppe sehr nahe stehen. Die Wiener Handschrift aber, besonders in ihrem ersten Teil, legt wie die Mayavölker das Hauptgewicht auf die Sonnenmythen und vernachlässigt sogar einigermaßen die Symplegaden.

Es scheint also das sorgfältige Studium der sehr ungleichen Brüder Nuttall und Wien einen wichtigen Fortschritt in der Kenntnis des Zusammenhanges der Kulturen des Kalendergebietes bringen zu sollen.

\* \* \*

Herrn Regierungsrat HEGER, Direktor im k. k. Hofmuseum, danke ich für die freundliche Erlaubnis zur Benützung seiner Bibliothek, und auch Herrn HESTERMANN bin ich für manche Hilfe zu Dank verpflichtet.



# Maladies et Remèdes chez les Katchins (Birmanie)<sup>1</sup>.

Par le R. P. CH. GILHODES, Miss. Etr. Bhamo, Birmanie.

## 1<sup>o</sup> Maladies nombreuses et fréquentes.

Le Katchin est d'une constitution très robuste qui lui permet de se maintenir et même de se développer dans des conditions défavorables. Tout en effet contribue à lui rendre ardue la lutte pour la vie: nourriture mauvaise et souvent insuffisante, habitations insalubres, manque de vêtements pour se protéger contre les intempéries des saisons, travail pénible et fréquemment dans des endroits malsains, abus d'alcool et d'opium, quand l'occasion s'en présente, ignorance absolue des premières notions de l'hygiène et de la médecine, etc. Aussi la maladie visite-t-elle souvent ce pauvre peuple et fait-elle même parmi les jeunes de nombreuses victimes; ceux qu'elle n'emporte pas de bonne heure sont déjà vieux entre 40 et 50 ans, peu dépassent 60, quelques rarissimes atteignent 70 ou 80. On trouve un grand nombre d'idiots, de moitié imbéciles, de sourds-muets et de déformés naturellement ou par accident. On ne les maltraite pas, mais on ne sait pas ou on ne peut pas leur donner les soins dont ils auraient besoin et la majeure partie succombe dès l'enfance.

Le goitre est très fréquent chez les deux sexes, il atteint souvent de grandes proportions et parfois n'est pas loin d'égaliser la grosseur de la tête.

La petite vérole noire fait quelques apparitions, les vieillards se rappellent l'avoir vu deux fois en état d'épidémie; ils ont souvenance d'un petit nombre seulement de cas isolés de choléra.

La variole volante et la rougeole se montrent assez souvent. On trouve peu de lépreux.

La maladie la plus commune est la fièvre sous l'une ou l'autre de ses différentes formes et avec le cortège de souffrances qui l'accompagnent.

Je vais d'ailleurs donner à la manière katchine la cause et les remèdes des maux les plus répandus.

## 2<sup>o</sup> Cause et traitement des maladies ordinaires ou indigènes.

On ignore les causes naturelles des maladies, on les attribue toutes ou presque toutes aux nats, qui, pour se faire nourrir par les hommes, obtiennent de *Kārai Kāsang* la permission de mordre le nerf vital (*sumri*) des humains, ou d'emmener au loin leur âme (*minla*). La personne atteinte tombe aussitôt malade et ne recouvre la santé qu'en satisfaisant les esprits.

On appelle alors un *dumsa* pour découvrir le ou les coupables et leur offrir au nom du patient les présents demandés: poules, cochons, buffles, etc.

Une part des victimes ou d'autres offrandes spéciales, car on ne fait jamais de sacrifice à un esprit seulement, sont en même temps présentées aux amis du personnage qu'on veut apaiser, aux esprits domestiques et aux nats qu'on craint le plus.

Si le malade ne se rétablit pas vite ou va plus mal, on en conclut que les premiers esprits ne sont pas encore calmés, ou que d'autres sont inter-

<sup>1</sup> V. «Anthropos», VIII (1913), p. 363 ss.



venus, et on renouvelle les consultations du devin et naturellement les sacrifices. A défaut des victimes demandées, on promet solennellement aux Nats, par l'intermédiaire d'un prêtre, de les leur offrir plus tard, et on accomplit fidèlement ce vœu dès qu'on en a les moyens.

Quand la maladie se complique de délire ou d'inconscience, on attribue ce nouvel état à la séparation de l'âme d'avec le corps, on croit que le *minla* peut aller, surtout pendant le sommeil, se promener de lui-même ou être emporté au loin par les esprits.

Si un devin déclare que ce sont les nats qui retiennent l'âme captive, on la délivre en leur payant de bons festins.

Quand on suppose que c'est de lui-même que le *minla* est parti en campagne, un *dumsa*, ou, à son défaut, les individus présents le cherchent et l'appellent à haute voix d'abord dans les environs de la maison; quelques personnes partent ensuite avec une petite corbeille de provisions parcourir les sentiers et les bois en s'écriant: «*Minla* d'un tel, ne reste pas dans la forêt où les moustiques piquent et les tigres dévorent; reviens à la maison retrouver tes amis, boire cette eau de vie, manger ces œufs, cette viande, etc.» Quand on croit l'avoir découvert, on le reconduit au logis où on lui offre un petit régal.

Si le malade continue à rester sans connaissance, on a recours aux esprits domestiques; un prêtre leur donne ou promet œufs, poisson sec, poules, etc., et les envoie à la poursuite du *minla* disparu avec mission de le ramener de n'importe quel endroit du ciel ou de la terre où ils pourront le rencontrer.

Des médecins de profession, les Katchins n'en ont pas; on rencontre cependant beaucoup de petits charlatans qui par leur souffle et des formules magiques prétendent guérir certains maux, surtout les blessures et les plaies; d'autres individus les traitent par des applications ou des potions de feuilles ou de racines d'arbuste, avec ou sans paroles enchantées (*mandan*), mais tous mènent la vie ordinaire et à l'occasion seulement font usage de leurs recettes. Les vrais docteurs du pays, pour enlever aussi bien que pour rendre la santé, ce sont les nats. Aussi les parents et amis d'un malade s'occupent-ils d'abord et surtout de les apaiser ou rendre favorables; pour effrayer et chasser les mauvais petits esprits, ils tendent parfois autour de la maison à une hauteur de deux mètres environ un long cordon ou ruban de bambou, projettent souvent à l'intérieur des poignées de riz décortiqué, et ne manquent jamais de dresser près du patient une paire de sabres et lances de cérémonie; ces vieilles armes ont aussi pour but d'attirer l'attention et la protection de *Kārai Kāsan* sur le nerf vital en danger.

On veille avec le malade lui-même, mais on ne sait pas le soigner, quand on lui a préparé du thé et une purée de ris, parfois avec un peu de viande ou de poisson sec, on ne sait plus quoi lui donner. Aussi la plupart du temps lui sert-on la nourriture ordinaire et le fait-on manger tout qu'on peut pour qu'il ne périclite pas d'inanition. On lui laisse encore prendre tout ce dont il a envie, en particulier les fruits sauvages qui abondent dans le pays. Souvent enfin on l'empêche de dormir et le tient assis, le visage tourné vers l'intérieur de la maison, de peur que l'âme, pendant le sommeil, quitte le corps et s'éloigne peut-être pour ne plus revenir.

Ainsi s'expliquent et se traitent les fièvres communes, les maux de tête, les maladies de poitrine, cœur, poumons, etc; les rhumatismes, les convulsions, l'hydropisie, la paralysie, la folie, l'épilepsie, etc.

Ces maladies sont supposées provenir des nats katchins, et être pour ainsi dire indigènes dans ce pays; les gens les considèrent comme leur partage, conséquence inévitable de leur panthéon d'esprits.

Naturellement les maux violents sont attribués aux nats terribles: *Mu-shen* (tonnerre), *Bungphoi*, *Lăsa*, *Sann*, *Pathun*, *Phyi*, etc. Les malaises sont plutôt l'œuvre des petit esprits: *ûarawng*, âmes des ancêtres, etc.

Les nats, ou au moins leurs prêtres, dans leurs exigences, ont l'intelligence de faire acception de personnes: Aux riches ils demandent beaucoup; ils se contentent de peu quand le patient est pauvre, aussi les *dumsa* connaissent très bien et à l'avance l'état de leurs clients et suivants les cas ordonnent de grands ou petits festins, ils offrent volontiers leurs services aux gens fortunés, mais se font souvent bien prier pour répondre à l'appel des indigents. Les Katchins constatent souvent eux-mêmes cette manière de faire de leurs prêtres; parfois ils renoncent au ministère de celui dont ils ne sont pas contents, mais c'est seulement pour donner leur confiance à un autre, car l'existence et l'influence de leurs nats est pour eux hors de doute.

### 3° Maladies étrangères.

On regarde comme maladies étrangères et simples visiteuses: le choléra, *thanktang*, la variole noire, *wunba* ou *nampan achiyang*, la variole volante, *nampan aphrawng*, la rougeole, *năphwi* ou *aphrut*, la dysenterie, *dăren* et le rhume *awaw*.

On les attribue à des petits nats ou ombres des morts des Chinois, Shans ou Birmans. C'est chez ces peuples que ces esprits malfaisants ont leur résidence habituelle et font surtout des victimes; mais ils peuvent mordre les Katchins de passage dans leur territoire, les accompagner au retour et ainsi s'introduire sur les montagnes et essayer de les ravager.

Pour se débarrasser de pareils visiteurs, on les traite d'abord en amis, et les renvoie avec des présents en leur pays d'origine. On n'a pas d'ordinaire recours au ministère des *dumsa*, qui sont supposés être sans influence sur les nats étrangers. Mais la famille du malade prépare du riz et un bon *curry* qu'elle met avec deux coupes de bière dans deux petits paniers neufs. On orne ces derniers de belles fleurs et les fixe un à chaque bout d'un bâton. On dépose le tout près du patient, et un parent ou ami, homme ou femme, s'adressant au *minla* maraudeur: «Nous Katchins, dit-il, nous sommes pauvres et n'avons pas de quoi t'entretenir, retourne en ton pays chez les Chinois, Shans ou Birmans qui sont riches et te donnent de bons festins, pour ton voyage, voilà ces provisions.» Il met alors les deux paniers sur l'épaule à la manière shanne, et en silence et évité de tout le monde, surtout des enfants qui ont peur du nat étranger, il accompagne l'ennemi jusqu'en dehors du village, au sentier qui conduit dans les plaines; là il dépose les présents sur le bord du chemin, souhaite bon voyage au visiteur, lui recommande bien de ne plus apparaître, et rentre au logis avec espoir de voir bientôt le malade



guéri. Mais si l'état du patient empire, on en conclut que le *minla* vagabond continue à le mordre et n'a pas envie de repartir. On appelle alors un prêtre qui au nom de la famille prie les esprits domestiques de chasser l'étranger.

Dans les cas où la maladie se répand dans le village et fait plusieurs victimes, toute la communauté au *namshang* fait des sacrifices publics aux nats katchins pour obtenir d'eux de repousser l'ennemi.

C'est surtout l'esprit de la variole noire et du choléra qui causent l'épouvante sur ces montagnes; au dire des anciens, lors de sa dernière irruption à Duthung il y a une trentaine d'années, la petite vérole noire emporta la moitié du village, il y eut autant de morts que de cas; aussi une grande partie de la communauté, surtout la jeunesse, s'en alla habiter dans les cabanes des champs ou chez des amis lointains, il ne resta au logis que des personnes âgées ou ayant déjà eu la variole volante. Les malades, on ne les gardait pas à la maison, mais aux premiers symptômes on les reléguait dans des cahutes au milieu du bois; quelques personnes bien payées allaient de temps en temps prendre de leurs nouvelles, leur apporter un peu de nourriture, et à la mort les enterrer aussitôt sur place et dans de simples nattes, car on n'avait pas le temps ou on n'était pas en nombre suffisant pour préparer des cercueils.

Personne ici n'a souvenance d'épidémie de choléra; à l'occasion, il est bien probable qu'on agirait comme pour la variole. L'année dernière j'ai vu deux cas isolés; un individu descendu à Bhamo, où le choléra sévissait, en revient avec les germes de la terrible maladie, il reçoit les soins ordinaires de ses parents et amis qui ignorent la nature du mal, mais la mort survenant, ils la soupçonnent et prennent la fuite aussitôt; il ne reste que sa femme, son père, sa mère et un vieil oncle pour lui rendre les derniers devoirs et l'enterrer, ce qu'ils font le plus vite possible, personne ne va les aider, tout le monde a peur de l'esprit du choléra et on croit l'arrêter en tendant des ficelles sur tous les sentiers qui viennent du côté de la maison mortuaire, les voisins en font autant autour de leurs habitations et vont demeurer quelques jours dans les bois pour l'éviter plus sûrement.

La semaine d'après, une autre personne remontant aussi des plaines donne des signes de choléra; on la reconnaît aussitôt atteinte du mal redoutable et on l'abandonne à la seule charge de sa femme et enfants; même ses frères fuient sa maison et attendent sa pleine convalescence pour lui faire une courte visite.

Dans les cas de rougeole et de variole volante, on soigne le patient à domicile et on ne les évite pas, parceque ces maladies ne sont pas en général mortelles. Aussi une fois ou l'autre, presque tout le monde en est atteint. Souvent même on inocule la petite vérole d'une personne attaquée à un sujet indemne, qui alors en souffre moins et a espoir d'être dans la suite préservé de la variole noire.

Aujourd'hui, le gouvernement anglais introduit la vaccination chez les Katchins et n'a aucune peine à la faire accepter.

La dysenterie n'est pas fréquente, quand on la renvoie en son pays, on se contente de lui offrir des fleurs et des fruits, le plus souvent on confie aux nats domestiques le soin de la chasser. On a aussi presque toujours

recours à ces derniers pour se débarrasser des rhumes, qui sont très nombreux et fréquemment accompagnés de fièvre, d'ailleurs on ne fait jamais de sacrifices publics ou particuliers sans supplier les nats katchins de délivrer ou de préserver des esprits étrangers.

Un mot de la peste. Elle n'a pas encore, du moins à ma connaissance, fait son apparition sur ces montagnes, mais commence à exercer ses ravages dans les plaines environnantes et à Bhamo en particulier. Les Katchins n'imputent pas cette maladie aux esprits, mais aux Anglais, qui, pour diminuer le nombre des Chinois et autres ennemis, sèment sur les chemins une drogue mortelle; les Européens en sont préservés par leurs souliers, les indigènes, qui marchent pieds nus, ne peuvent en éviter le contact et succombent en masse. Probablement quelque Katchin observateur a découvert le méfait en voyant à Bhamo désinfecter les endroits pestiférés. La nouvelle a vite fait son chemin et au moins tous les Cauris la connaissent. Je n'ai encore pu faire entendre à aucun de ceux qui m'en ont parlé que la drogue répandue est seulement une médecine contre la peste; ils paraissent même fiers d'avoir de bonne heure découvert la cause du fléau et s'en préservent en évitant de descendre dans les plaines quand le bruit court qu'elles sont infestées. Comment s'en débarrasseront-ils le jour où ils seront eux-mêmes atteints? ils n'y ont pas encore songé.

#### 4° Maléfices et Sorts.

La maladie est parfois attribuée à des maléfices ou à des sorts, les principaux sont: 1° *Mätsa kănu*, 2° *Tingshawng*, 3° *Lawng*, 4° *Phyi*, 5° *Kusa* ou *Gawsa*, 6° *Kausut* ou *Shăpawt*.

##### 1° *Mätsa kănu*.

Le *Mätsa kănu* (de *mätsa* malédiction, et *kănu* mère) est l'esprit lui-même de la malédiction, issu, comme on l'a vu, de *Kringkrong* et *Ynong*. (Voir «Anthropos», III [1908], p. 675.) Il est très malfaisant; aussi a-t-on recours à lui pour nuire à ses ennemis, souvent on lui joint pour compagnon: *Mätsa Marawng*, lutin de malédiction. (Voir «Anthropos», IV [1909], p. 121.) Quand on veut confier sa vengeance à *Mätsa kănu* on doit d'abord gagner ses bonnes grâces. Pour cela on lui offre un sacrifice en dehors du village, sur les bords d'un sentier ou dans le bois, à côté d'un gros *mätsa phun* (arbre appelé *matsa*), affectionné de l'esprit de malédiction, probablement parce que son écorce rugueuse produit l'effet de piquants. Sont seulement présents: un *dumsa*, un *khingjawng* et trois ou quatre assistants armés de vrais fusils et de lances faites de bambous ou de gros roseaux. Au pied de l'arbre on plante au bout d'un bâton le buste de *Mätsa kănu*; c'est une grosse racine figurant une tête aussi affreuse que possible avec de longues dents et d'immenses cornes. Le prêtre évoque alors l'esprit de malédiction et lui offre un chien ou un cochon avec un ou deux poulets. Le boucher les immole à coups de coutelas et choisit les parties génitales et autres viandes qui font les délices de *Mätsa kănu*. On en fait sept portions qu'on lui présente sur des feuilles au milieu de quelques poignées de chaume fixées en terre; pour boisson on lui sert, dans sept coupes de bambou, de l'eau boueuse, mélangée d'urine,



de suie et de jus de fruits acides et de feuilles amères. On lui laisse le temps de s'en régaler; puis le *dumsa* lui confie les intentions de son client et lui donne toutes les informations et recommandations pour bien réussir: «Un tel a outragé un tel, celui-ci ne peut supporter pareil affront et te charge toi, *Mätsa kǎnu*, de le venger; suis ce chemin, va à cette maison; si la porte de devant est fermée, entre par celle de derrière ou à travers une fente de la cloison ou du plancher; ne te montre pas aux nats domestiques qui te chasseraient, cache-toi bien près du foyer; au moins n'accepte pas de présents; puis, au moment favorable, mors un tel et fais le périr!» Alors, pour exciter la colère de l'esprit de malédiction et l'engager à aller vite remplir le mandat, on décharge les fusils contre le tronc du gros arbre et y enfonce les lances. Si les projectiles entrent facilement dans le bois et y adhèrent bien, c'est signe que *Mätsa kǎnu* est satisfait du sacrifice et part s'acquitter de la mission. On fait encore partir de coups de fusil quand on suppose que l'esprit arrive au village de l'ennemi et entre dans sa maison; et on se retire bien persuadé qu'on sera bientôt vengé.

Le *Mätsa kǎnu* n'occasionne pas en général de très graves maladies, mais donne envie de sommeil, enlève l'appétit, produit des maux de ventre, des crachements de sang, etc. Le patient peut reconnaître le coupable par l'intermédiaire d'un devin. Pour s'en délivrer, on lui fait des sacrifices comme pour l'envoyer nuire; puis, à coups de fusil, on l'expédie au loin en la caverne qui lui sert de demeure, ou simplement chez l'auteur du maléfice, si on l'a découvert.

Tout le monde a en horreur l'esprit de malédiction; les vieux *dumsa* seuls, moyennant un fort salaire, consentent à se mettre en rapport avec lui, il souille le village où il se rend et peut en mordre tous les habitants. Aussi ne l'envoie-t-on, et encore rarement, qu'à des ennemis de localités lointaines; pour se venger de ceux du voisinage, on se sert de *Tingshawng*, moins cher et plus expéditif.

### 2° *Tingshawng*.

Le *Tingshawng* consiste en des formules magiques qu'un prêtre récite dans le bois et sur place en répandant tour à tour de l'eau et des tranches de gingembre qui vont empoisonner la nourriture de l'ennemi qu'on vise et le faire mourir aussitôt; il n'y a pas de remède contre ce maléfice. Heureusement, il n'est pas toujours efficace et ne produit alors aucun mauvais effet, quelques grands *dumsa* seuls le connaissent, mais, au moins à présent, ne paraissent pas en faire grand usage.

### 3° *Lawng*.

Le *Lawng* s'opère en débitant des paroles enchantées sur des objets qui s'envolent ensuite dans la poitrine de la personne qu'on veut atteindre et lui causent la mort ou au moins une grande maladie. On envoie ainsi un os, ou un morceau de pierre, une aiguille, un canif, des cheveux, du plomb, du fer, du cuir, de la cire, etc.

Ce maléfice est surtout l'œuvre de sorciers chinois ou shans; rares sont les Katchins qui savent le produire ou le guérir, ils se croient pourtant souvent victimes d'un *Lawng*, et alors, pour s'en délivrer, ils ne manquent pas de se faire gruger par des jongleurs étrangers.

4° *Phyi*.

Le *phyi*, on se le rappelle, est la septième âme de certaines personnes qu'on peut appeler sorciers. (Voir «Anthropos», IV [1909], p. 122 et 710.) Ce *minla* est considéré comme un très mauvais esprit dont son propriétaire peut se servir pour nuire au prochain; mais le plus souvent il obéit à ses propres caprices et à l'insu de son maître fait de nombreuses victimes parmi les hommes et les animaux. Il s'attaque surtout au cœur et au foie et produit de violents maux qui occasionnent facilement la mort. Aussi craint-on beaucoup sa mauvaise influence. On évite même de s'entretenir du *phyi* et de prononcer ce mot qui fait honte à l'esprit lui-même; quand on a à parler de lui on l'appelle d'un nom moins inconvenant: *lämum*, *mäyun* ou *ningsin nat*. On se croit souvent mordu par un *phyi*; pour en délivrer, un *dumsa* lui sacrifie un cochon près de la maison ou dans le bois.

Le *phyi* peut se transformer en souris (*läsawp*) ou en chenille (*tungtai tungpra*). Sous la forme de *läsawp*, il s'introduit dans le corps, le dévore petit à petit, et produit la mort s'il attaque le cœur. Il n'aime pas qu'on l'appelle *läsawp*; aussi celui qui se croit sa victime, se garde bien de le nommer ainsi; le petit animal entendrait et mordrait plus fort; mais on parle de lui sous le sobriquet de *yu* «rat», et on mange en secret une espèce de racine, *yu tsi* (médecine pour rat), qui a la propriété de l'éloigner; s'il tarde à se retirer, un prêtre l'exorcise avec des présents.

Quand le *phyi* prend l'apparence de chenille, il occasionne seulement des abcès qu'on traite avec des formules magiques (*mandan*) et des feuilles d'arbuste.

La personne qui a un *phyi*, le communique à son conjoint et à tous les enfants. Aussi les familles sorcières sont assez nombreuses, on en trouve quelqu'une dans presque chaque village; on les évite avec soin et on regrette de ne pouvoir plus sous le régime anglais s'en débarrasser par le meurtre ou la vente au loin.

5° et 6° *Kusa* et *Kausut*.

Il y a beaucoup de Katchins qui sont les propriétaires ou la demeure de petits sorts dont les principaux sont: *kusa* ou *gawsa* et *kausut* ou *shāpawt*. Ces parasites agissent indépendamment de leurs possesseurs et se transmettent des parents aux enfants; ils peuvent quitter leur habitation et aller occasionner des maladies de peau seulement: *kusa* produit des démangeaisons et des petits boutons; *kausut*, des tumeurs et des abcès.

Pour s'en délivrer, on n'a pas besoin de *dumsa*; il suffit de se faire appliquer sur le mal un peu de salive de l'individu qui a le sort. Si on ne découvre pas le propriétaire, on offre au petit visiteur sur le mal lui-même et enveloppés dans une feuille un peu de tabac, chaux et autres ingrédients qui entrent dans la composition d'une bonne chique; on ajoute souvent un peu de riz, des œufs, des fils de différente couleur, etc. On prie ensuite monsieur le vagabond de retourner chez son patron, et une personne l'accompagne avec les présents jusqu'au sentier principal. Là, elle fixe à une branche d'arbuste ou dépose au bord du chemin chique et autres cadeaux et souhaite bon voyage au petit malfaiteur.



### 5° Maladies Naturelles.

Il y a quelques maladies qu'on attribue d'abord aux nats; quand après avoir fait les sacrifices ordinaires, on ne guérit pas, on en conclut qu'elles ne sont pas l'œuvre des esprits et on a recours à des remèdes particuliers. Il en est d'autres qu'on n'impute pas aux nats et qu'on traite aussitôt d'une manière spéciale; mais, si un bon résultat se fait attendre, on ne manque pas de s'adresser au moins aux esprits domestiques et de les envoyer au pays du soleil chercher des médecines plus efficaces. (Voir «Anthropos», III [1908], p. 687.)

Les principales maladies, qui ne proviennent pas des nats ou des sortilèges, sont:

1° Une espèce de diarrhée accompagnée de vomissements, appelée *sawngkun*;

2° la constipation (*tawngkat*);

3° le gonflement de la rate (*kanpai machyi*);

4° la malaria (*ara* ou *khäli*);

5° le goitre (*dubawng*);

6° les vers intestinaux (*käjäinkai*);

7° la syphilis (*kālanggyi*);

8° la gale (*maru*); lèpre (*manggang* ou *latawt*) et autres maladies de ce genre.

#### 1° Diarrhée.

On explique la diarrhée en disant qu'on s'est trompé en mangeant; on a pris une nourriture pas bien cuite, ou corrompue. Pour s'en guérir, on racle la ceinture du pantalon, les pieds et autres parties crasseuses du corps; avec la matière obtenue on prépare un bouillon auquel on ajoute encore des excréments d'enfant ou de poule, on avale le tout, et la maladie saisie de dégoût ne tarde pas à disparaître. On fait aussi usage de pareil remède contre le choléra et la dysenterie.

#### 2° Constipation.

Bon nombre ne se l'expliquent pas, pour quelques-uns elle provient de la corruption du sang. On la traite avec des potions de feuilles ou racines amères.

#### 3° Gonflement de la rate.

On l'attribue à une nourriture trop douce, on la fait disparaître en mangeant des feuilles amères. Assez souvent, on enduit l'enflure de musc et autres ingrédients et y met le feu.

#### 4° Malaria.

Elle est occasionnée par un germe ou petit ver (*kānu*) qui a l'eau pour demeure, le crabe pour compagnon et le *kāshun* (espèce d'herbe aquatique) pour nourriture. Si on a la malaria, c'est donc qu'on a bu de l'eau contenant cet insecte. Pour se débarrasser de lui, on lui offre par l'intermédiaire d'un prêtre quelques feuilles de *kāshun* et un crabe vivant qu'on lache et qui lui sert de guide pour regagner l'eau, son domicile préféré.

#### 5° Goitre.

On ignore son origine et le moyen de le faire disparaître

## 6° Vers.

On ne se les explique pas; la plupart des petits enfants en sont pleins, on les en délivre avec des potions de feuilles ou écorces amères, mais de préférence avec de la santonine depuis qu'on la connaît.

## 7° Syphilis.

Au dire des anciens, c'était une maladie à peu près inconnue avant l'occupation anglaise. Les Katchins prétendent l'avoir contractée dans les plaines au contact des Birmans. Elle est maintenant assez répandue sur les montagnes, et d'après Mr. BAE, préfet de cette région, elle s'étend de jour en jour.

On la traite avec des potions et lotions de racines.

## 8° Gale et lèpre.

La gale, la lèpre et autres maux de ce genre ont pour cause un germe (*kănu*) qui se développe et se répand toujours, si on ne réussit à le détruire; on le tue ou on essaie de le tuer avec toutes sortes de drogues, et en particulier avec un onguent composé de graisse de porc et de poudre à canon.

## 6° Blessures, Morsures, Brûlures, Entorses et Fractures.

Ces maux, surtout les premiers, sont très fréquents. Rarement on trouve un Katchin sans quelque plaie, le plus souvent envenimée par de mauvais soins; on traite tous ces cas principalement avec des formules magiques (*mandan*) et l'application de feuilles d'arbuste broyées ensemble; on ajoute des médecines spéciales suivant l'accident, et naturellement, on finit par avoir recours aux nats domestiques, surtout si on a dans le voisinage un *dumsa* avide de bons repas.

## 1° Blessures.

Quand il y a hémorragie, on l'attribue à un *lăsa* (V. «Anthropos», IV [1909], p. 119.), et un *dumsa* l'exorcise avec des poules et un chien. On croit aussi éloigner ce mauvais esprit en oignant la plaie d'urine et autres petites saletés.

Pour se préserver des blessures, surtout de celles provenant d'armes à feu, on porte des amulettes consistant en défenses de sanglier, pierres précieuses, petits cailloux tombés du ciel et provenant de la hache de tonnerre, etc.

## 2° Morsures de serpent.

On pratique le plus tôt possible une saignée à l'endroit mordu et l'enduit d'opium.

## 3° Morsures de chien.

On applique sur la plaie quelques poils de l'animal qui l'a faite.

## 4° Brûlures.

On enduit la partie brûlée d'excréments de boa ou de graisse de chien, léopard, etc.

## 5° Entorses.

On les masse et y applique de grandes feuilles chauffées au feu.

## 6° Fractures.

On appelle un spécialiste qui use surtout de formules magiques.



## 7<sup>o</sup> Chirurgie.

Les opérations chirurgicales ne sont pas nombreuses ni compliquées. Les principales et peut-être les seules sont: 1<sup>o</sup> la saignée; 2<sup>o</sup> le percement des oreilles; 3<sup>o</sup> l'ouverture des abcès; 4<sup>o</sup> l'incision du nombril.

### 1<sup>o</sup> Saignée.

La saignée est très fréquente, on la pratique dans les cas de violents maux de tête, plaies invétérées, morsures de serpent, douleurs rhumatismales, enflures provenant de coups ou d'hydropisie, etc. Quand on veut opérer une saignée, on applique d'abord à l'endroit, qu'on veut soulager, une petite corne pneumatique d'un décimètre environ de long. On aspire l'air intérieur par une minuscule ouverture supérieure, qu'on bouche aussitôt avec un peu de cire. Lorsqu'on pense que le sang est assez aggloméré, on enlève la corne et fait la saignée, ordinairement avec un tesson de verre ou de porcelaine solidement fixé au bout d'une baguette, on la tient d'une main, et de l'autre on donne un ou plusieurs coups secs.

On adapte de nouveau la corne pneumatique, fait le vide, et la laisse se remplir de sang. On renouvelle l'opération jusqu'à ce qu'on juge la saignée suffisante, à défaut de corne, on use un bout de bambou sans trou supérieur, qu'on chauffe pour dilater l'air intérieur et le faire ainsi adhérer sans besoin d'aspiration.

### 2<sup>o</sup> Percement des oreilles.

On perce les oreilles avec une aiguille, une épine, ou une pointe de bambou. L'opération se fait pendant l'hiver pour guérir plus facilement, et ordinairement le matin avant le lever du soleil avec l'espoir de moins souffrir. On maintient le trou en y passant aussitôt un peu de fil, et on l'agrandit petit à petit en ajoutant des brins d'herbe ou des fragments d'étoffe ou de bambou. A toutes les filles on perfore d'abord les conques à l'âge de 10 ou 12 mois, puis les lobes vers 8 ou 10 ans. Quelques garçons gardent leurs oreilles vierges, la plupart entre 10 et 14 ans se percent le lobe gauche seulement.

### 3<sup>o</sup> Ouverture des abcès.

On ouvre les abcès avec une aiguille ou une pointe de bambou. Là-dessus rien de particulier à signaler, le patient se soumet facilement à l'opération et souvent la fait lui-même.

### 4<sup>o</sup> Incision du nombril.

On fait toujours l'incision du cordon ombilical avec une lame de bambou et entre deux ligatures de fil. On coupe celui des filles à 3 ou 4 doigts et celui des garçons à la longueur du genou.



# Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee).

Von P. FRIEDR. HEES, M. S. C.

## I. Einleitung.

### Vorbemerkungen über Land, Sitten und Sprache der Nakanai.

Das **Stammesgebiet** der Nakanai nimmt einen großen Teil der Nordwestküste Neupommerns ein. Während ihre provisorischen Fischerhütten *la kále (pále)*<sup>1</sup> bereits an der rechten Mündung des Toriu-Flusses zu finden sind, beginnen ihre ersten Wohnsitze erst an dem auf den Seekarten als *Tavanatángir*-Hafen bezeichneten Powell-Hafen<sup>2</sup>, ziehen sich an der sogenannten „Offenen Bucht“ entlang durch das Gebiet der großen Vulkane „Vater“ (*Eülevünu*), „Nordsohn“ (*Síma*) und „Südsohn“ (*Bamúsi*), hinunter zu dem Pyramidenberg und dem außerordentlich stark tätigen Zweispitzberg *E Págo*, und endigen vermutlich an der Villaumez-Halbinsel. Auch die größere, am Ende der „Offenen Bucht“, dem „Vater“ und dem „Nordsohn“ gegenüberliegende Insel *Lolobáo* oder *Duportail*, die durch zwei 600—700 m hohe Berge, den *Lolobáo* und *Silememálo*, letzterer ein ausgebrannter Vulkan, beherrscht und weithin sichtbar ist, wird von Nakanai-Leuten bewohnt, während das Innere Neupommerns von einem anderen Stamm eingenommen wird, der vermutlich ähnlich wie der der Baininger im Innern der Gazellehalbinsel in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den Uferbewohnern steht. In dem Dialekt der „Offenen Bucht“ heißen die Innenbewohner *Paleávu*, in der Gegend des Zweispitzberges jedoch *E Roboróbo*. Trotzdem nimmt man an, daß es zwei Namen für ein und denselben Stamm sind, der schon von der Südküste Neupommerns unter dem Namen der *Emuip* bekannt ist.

Die reichen Muschelgeldbänke Nakanais haben ihm unter den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel einen guten Ruf verschafft, den der geschäftskundige und gewalttätige Nakanai wohl zu heben verstanden hat. Selbst eine wenig ergiebige Bank der Geldmuschel (*Nassa calosa*) an der rechten Mündung des Toriu wird von den benachbarten Nakanai aus Powell-Hafen ausgebeutet. Zur Zeit des Südost-Passates mit seinen großen Ebben erscheinen sie regelmäßig beim Mondwechsel, um im Toriu-Flusse zu fischen und die Bank nach Muscheln abzusuchen, die, bei der größten Ebbe an diesen Tagen von einer feinen Schlammschicht überzogen, bloßliegen und von dem geübten Auge des Eingebornen sofort bemerkt werden. Zur selben Zeit sieht man auch zahlreiche Boote der Gazellebewohner vorübersegeln, um an der lang sich hinziehenden Nakanaiküste das begehrte Muschelgeld zu erwerben. Nicht selten endigen die Handelsgeschäfte mit Mord und Totschlag, denen erst in neuester Zeit der Strafrichter folgte.

<sup>1</sup> Bei doppelter Angabe der Nakanainamen berücksichtige ich zuerst den mir besser bekannten Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges und füge gewöhnlich in Klammern den betreffenden Namen im Dialekte der „Offenen Bucht“ hinzu.

<sup>2</sup> Nach dem englischen Reisenden POWELL, von dem wir wohl die erste Beschreibung der Nordwestküste haben.





Im übrigen aber ist das ganze Nakanaigebiet eine *terra incognita*, und selbst die Seekarten schließen unmittelbar hinter der Insel *Lolobáo* oder Duportail ab. Die Küsten werden noch von Anwerbeschiffen für die Plantagen der Gazellehalbinsel und Samoa, hie und da auch von einem Regierungsfahrzeuge angegangen, und sind auf diese Weise ethnologische Gegenstände in alle Winde zerstreut worden, ob aber jemals eingehendere ethnographische oder linguistische Beobachtungen gemacht worden sind, ist mir nicht bekannt. Vor einigen Jahren besuchte Dr. FRIEDERICI nach seinen eigenen Angaben zweimal Nakanai und zeichnete zum Zwecke seiner Untersuchungen die Pläne der beiden an der „Offenen Bucht“ gelegenen Dörfer „*Néssai*“ und *Vatu*. Daß er sich nicht mit ethnographischen Beobachtungen beschäftigt hat, mag man wohl aus seiner Bemerkung ersehen, ihm schienen in Nakanai gesunde Verhältnisse zu herrschen. Nicht besser mag es mit linguistischen Beobachtungen<sup>1</sup> gewesen sein, da er die Namen der Dörfer ohne weitere Bemerkung von der Karte oder seinen Gewährsleuten anderen Stammes übernimmt<sup>2</sup>.

Meines Wissens kann man noch heute den Berichten und Beobachtungen P. RASCHER'S<sup>3</sup> nach einer mit geringen Mitteln 1897 unternommenen Rekonoszierungsfahrt nach Nakanai nichts unbedingt Zuverlässiges entgegenstellen. Freilich muß man bedenken, daß in seinen Berichten weniger persönliche Anschauung und Erfahrung, als vielmehr die wohl zusammengestellten Aussagen seiner Gewährsleute, der Massokonápuka-Leute vom Stamme der Uferbewohner der Gazellehalbinsel, zum Ausdruck kommen. Wenn wir heute dem P. RASCHER etwas voraus haben könnten, so läge es darin, daß Nakanai nicht mehr so weit außerhalb der „Zivilisationszone“ liegt wie damals, da die Verkehrsmöglichkeiten zahlreichere und bessere geworden sind, und vor allem, daß wir bei einiger Kenntnis der Sprache, die Nakanai selbst zu Worte kommen lassen können. Dabei ist jedoch wiederum nicht zu übersehen, daß, wenn die Gewährsleute P. RASCHER'S leicht versucht sein konnten, nach Art der Phönizier ihr „Goldland“ in möglichst schwarzen Farben zu malen, die jetzigen Gewährsleute eher zum Gegenteil geneigt sein müssen. Ein belehrendes Beispiel hatte ich in der Schilderung des *E Kapeûru*-Flusses aus der Gegend des Zweispitzberges vor Augen, der nach mehreren europäischen Augenzeugen die Größe des Toriu nicht erreicht, dem aber von den Nakanai unbedenklich etwa 200 *m* darüber hinaus beigelegt wurden. Ich habe mich im folgenden darauf beschränkt, den Bericht P. RASCHER'S nach den Aussagen meiner Gewährsleute nachzuprüfen und die Angaben zu machen, die mir für das Verständnis oder die Illustration der Nakanaisagen und Erzählungen nützlich schienen.

<sup>1</sup> Dr. FRIEDERICI, Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde von Deutsch-Neuguinea. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft Nr. 4. Berlin 1912, S. 217.

<sup>2</sup> Der Nakanainame für *Néssai* ist *Sáe*. Ein Mann aus *Sáe* erklärte mir: „Wir sagen *Sáe*, die Kanaken (*luveni*) sagen schlecht *Nesái*.“ Das Wort mit dem Akzent auf dem *e* vermochte er überhaupt nicht auszusprechen, da der Diphthong *ai* bei ihnen deutlich getrennt gesprochen wird und die letzte Silbe regelmäßig den Akzent hat. *Vátu* nennen die Nakanai auch *Vatuma-póla* oder *Kabóku*.

<sup>3</sup> Aus der Deutschen Südsee. Mitteilungen der Missionare vom hl. Herzen Jesu, Band I: P. MATHAEUS RASCHER, M. S. C. und Baining (Neupommern), Land und Leute. Münster 1909.



Meine Gewährsleute sind sechs Schulknaben aus Nakanai, denen ich auch die Sagen und Erzählungen verdanke. Fünf von ihnen sind aus der Gegend des Zweispitzberges und einer von der Insel *Lolobáo*. Für einzelne Aufklärungen habe ich auch Arbeiter des hiesigen Sägewerkes heranziehen können, jedoch nicht in dem Umfang, daß ich sie als meine Gewährsleute bezeichnen könnte.

In seiner **äußeren Erscheinung** zeigt der Nakanai offenbar eine nähere Verwandtschaft mit den an der Südostküste Neupommerns wohnenden Stämmen, etwa den Sulka und besonders den Papua von Neuguinea, als mit den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel. P. RASCHER nennt sie sogar Papua, die aber durch Berührung mit anderen Stämmen und auf ihren Wanderungen viel von ihrem ursprünglichen Typus verloren hätten; denn bisweilen treffe man unter ihnen reine Papuatypen an, aber auch solche, die auf die Gazelle und Baining hinweisen. Der Erfahrung gemäß wird der Nakanai als Arbeiter in den Pflanzungen nicht selten mit den Neuguinea-Leuten geradezu verwechselt. Daß auch bei den zahlreichen Stämmen Neupommerns Einwanderungen, Verschiebungen und Mischungen stattgefunden haben, ist allgemein angenommen. Neuestens glaubt man sogar festgestellt zu haben, daß die Einwanderungen über Kap-Lambert erfolgt sind. Jedoch glaube ich nicht, daß man bei den dürftigen Kenntnissen über die Bevölkerung Neupommerns darin ein endgültiges Urteil abgeben kann<sup>1</sup>.

Außergewöhnliche Sorgfalt verwendet der Nakanai auf äußeren **Schmuck**.

Das Kopfhaar hüllt er mit einer roten, klebrigen Masse (*la maili* [*maili*]) ein, so daß es entweder in Strähnen herunterhängt oder einem Knospenstrauß gleicht. Das *la maili* besteht aus roter Erde, der der Saft der *la savúla* (*savúla*)-Frucht beigemischt wird. Die etwa kastaniengroße *la savúla*-Frucht wird aufgeschlagen, nach Art des Kokoskernes zerrieben und dann ausgepreßt. In einigen Gegenden werden zur Zubereitung des *la maili* auch Kokosnüsse verwendet. Es dient ferner auch noch zur Einreibung des ganzen Körpers und als Färbemittel, z. B. des Halsschmuckes aus Fischgräten. Um die Stirne gleich über den Augenbrauen trägt er ein Band mit aufgereihter *Nassa calosa*, das er gleich wie unsere europäischen Hüte *e vevéha* (*sapépe*) nennt. Der Bart wird sorgfältig rasiert. Die Ohrläppchen werden durchbohrt und derart künstlich erweitert, daß sie mit dem daranhängenden Schmuck aus Schildpatt (*la pagógo* [*pagógo*]) nicht selten bis auf die Schultern hinabhängen, manchmal aber auch, durch die schwere Last zerrissen, als zwei häßliche Fetzen an den

<sup>1</sup> Ob die Handelsbeziehungen der Uferbewohner der Gazellehalbinsel oder auch nur der Massokonápuka-Leute mit dem ganzen Nakanaigebiet sehr alt sind, erscheint noch zweifelhaft. Merkwürdigerweise läßt P. RASCHER das Nakanaigebiet im Gebiet der großen Vulkane, bei *Vitau*, enden. Vielleicht war *Vitau* die Handelsgrenze der Massokonápuka-Leute, bevor ihnen zu ihren Fahrten nach europäischer Art gebaute Segelboote zur Verfügung standen. Auch nach den Angaben der Nakanai aus der Gegend des Pyramidenberges war ein Weißer der Vorläufer der Uferbewohner der Gazelle. *E Ubála* aus *E Porapóra* erzählte mir darüber folgendes: „Die Nakanai sagen, der Weiße von uns allen hat uns entdeckt ehemals. Er hat uns entdeckt und ging wieder hinüber zu den Bewohnern der Gazellehalbinsel (*E Luvéli*). (Von da an) die Bewohner der Gazellehalbinsel kamen beständig zu uns, unser aller Weißer, der uns gefunden hatte, kam nicht wieder zu uns, die Bewohner der Gazellehalbinsel nur kamen noch.“ Sollte mit dem „unser aller Weißer“ etwa POWELL gemeint sein?

Ohren herumbaumeln. Die innere Nasenscheidewand wird frühzeitig durchbohrt und von einem Pflock (*la góbu* oder *la kalisu [anésu]*) durchzogen. Gewöhnlich werden dazu die Schwingen des Kasuars gebraucht; man sieht aber auch schon, daß der Nakanai eine kleine, zusammengebundene Perlschnur in die Öffnung hängt und so die Oberlippen von diesem Anhängsel überschattet werden läßt. Während der ganze Körper einfachhin mit dem *la maili* eingerieben wird, wird dagegen das Gesicht mit peinlicher Sorgfalt mit allen verfügbaren Farben bemalt. Die Zeichnungen bei diesen Malereien sind regelmäßig und haarscharf; entsprechend den Gesichtsformen herrscht die geschwungene Linie vor, und nur die Nase weist geradlinige Figuren, meist spitze Dreiecke auf. Wenn auch mit auffallend viel Geschmack die Farbenzusammenstellung vorgenommen wird, so hindert das doch nicht, daß der Nakanai in all seiner Herrlichkeit auf den Europäer einen widerlichen Eindruck macht. Als Farbmittel kommen außer dem *la maili* in Betracht: *la teléko (teléko)*, ebenfalls eine Erdfarbe; *la rúla (lula)*, aus der *la rúla*-Knollenfrucht; *la hávu (oávu)*, gebrannter Kalk aus Riffsteinen; *la bubúro (bubúso)*, Holzasche. Das *la maili* stellt eine Art Ölfarbe dar, die anderen Farben werden dagegen nur mit Wasser angemacht.

Um den Hals trägt der Nakanai die verschiedensten Arten von Halsschmuck (*la gápu [gapu]*) aus Perlschnüren, Kuskuszähnen, Fischgräten, Schildpatt und aufgereihter *Nassa calosa* in wunderbarer Abwechslung. Die Brust ziert er gern mit den *kalangi*-Muscheln, durch die der Nakanai sich als reicher Mann präsentiert. Am Arme werden vier Arten Armbänder auf einmal getragen: am Oberarm das 3—4 cm breite *la bebéli (a sása)*, aus den feingesplissenen Fasern der *la masíu (kasíko)*-Pflanze, einer Schlingpflanzenart; oberhalb des Ellbogens das *la sása (kalága)*, ein Ring aus Schildpatt; unterhalb des Ellbogens das *la milóki*, auch *la kaúga* und *la lupése (aúga, lupése)* genannt, aus der Schmarotzerpflanze *la kaúga (aúga)*; am Handgelenke das *la mamáko (maomáo)*, aus Lianen erhaben geflochten und etwa 2 cm breit. Dasselbe Geflecht um den Knöchel wird *la ubitóla (maomáo)* genannt. Zwischen Knie und Waden befindet sich das dem *la bebéli* ähnliche *la vahurúru (maomáo)*, das an beiden Nahtstellen ein etwa 4—5 cm langes Stück Band überstehen läßt und in der Nähe des Randes mit der *Nassa calosa* bereiht ist<sup>1</sup>.

Eine **Bekleidung** kennt der Nakanai nicht; nur die Frauen umgürten sich mit einer Schnur (*la kisipoúla [kisipóu]*) und befestigen daran einen Zweig (*la vóka [vóka]*). Das Anlegen dieser beiden Gegenstände bedeutet in der Sage soviel als Frauengestalt annehmen.

Die Vervollständigung des Schmuckes bilden noch duftende Sträußchen im Armbande, z. B. aus der *Evodia hortensis*, und die bunten Federn des *Lorius hypomochreus*.

Zu den Schmuck und auch Reichtum repräsentierenden Gegenständen zählen auch zum Teil die **Waffen**. Hierin kommen hauptsächlich in Betracht: der lange schmale Schild (*la galiau [galiau]*) mit eingestemmtm Griff und

<sup>1</sup> Die *Nassa calosa* wird *la tubeli (la tubeni)* genannt, doch scheint dies mehr von der Mittel- oder Handelssprache herzurühren, während der eigentliche Nakanainame *la sára (asala)* ist.



bemalten Zeichnungen, überdies noch geschmückt mit den Federn des weißen Kakadus (*Cacatua ophtalnica*) und des schwarz-weißen Klettervogels (*Nisocentor ateralbus*); sowie der 2—3 m lange Speer (*la gata [gata]*), der, nach Zweck, Wert, Form und Material äußerst verschieden, von dem kriegskundigen Nakanai bei seinem besonderen Namen genannt wird. Die mir bekannten Namen für Speere sind folgende:

1. *La tabelebéle (tabelebele)*, wohl der kostbarste seiner Art. Er wird aus dem *la garéka (galéka)*-Baum, einer wilden Palmenart, verfertigt und dann mit dem *la sasára (sasálo)*, einer mit der *Nassa calosa* bereihten Schnur, derart eingeflochten, daß zu beiden Seiten eine erhabene Kante hervorsteht. Die Handhabe bleibt von diesem Flechtwerk frei, und das Speerende weist einen zierlichen Federbusch auf. Dieser Speer kommt natürlich als Kriegswaffe nicht in Betracht, sondern findet seine Verwendung als Preis beim Frauenkauf *la mapála tavile (mapána tavine)* und beim Friedensschluß, bzw. als Friedensgeschenk bei einer Art Beschwörung der Urfehde (*viturimápa* [nur Verbalform], *vábi*).

2. *Lairi (ili)*, ebenfalls aus dem *la garéka*-Baum verfertigt und an der Spitze mit den Stacheln eines Fisches als Widerhaken versehen. Auf der Insel *Lolobáo* sollen diese Speere nicht verfertigt, sondern vom Festland aus dem gegenüberliegenden *Gulagüla* bezogen werden.

3. *La surumáru (túa)*, aus dem *la garéka*-Baum verfertigt und am Lanzenende mit einem Kasuarbeinknochen (*la surumaruál'e kéhu [tuáne melége]*) geschmückt.

4. *La túha (túa)*, aus dem *la garéka*-Baum verfertigt und am Lanzenende mit einem Menschenknochen (*la túha la tahálo [tuá na bíbi]*) geschmückt. Auch wird Federschmuck bei dem *la túha* verwendet.

5. *E póke (póke)*, ein massiverer Speer, ohne weiteren Schmuck.

6. *E tamál' E Káka* (der Vater des *E Káka*) mit Widerhaken an der Spitze aus Fischgräten.

7. *E lilo (tansúle)*, von dem *E lilo*-Strauche ohne weitere Bearbeitung genommen.

8. *E bébe (sébe)*, von dem *e bébe*-Strauche ohne weitere Bearbeitung genommen.

9. *E gúmu (tařsu)*, mit einer Spitze aus der Kasuarkralle (*e gumul' e kehu*).

10. *E kóva (páe)*, mit Widerhaken an der Spitze aus dem, etwa 5 cm langem, wiederum mit feinem Widerhaken versehenen Stachel des *e kóva*-Fisches (*la paíl' e kóva [íli na páe]*).

Der bereits genannte *e bébe*-Speer, sowie der *e kúsi (kusi)*, auch *la búá* genannt, weil er aus der harten Rinde des Betelbaumes (*la búá [Aréca jobiensis]*) verfertigt wird, dienen auch als Fischspeere, letztere sogar ausschließlich.

Die Schleuder, welche bei den Bainigern der Gazelle und nach den Angaben P. RASCHER's auch bei den *Paleávu* gebraucht wird, scheint auch nur an der „Offenen Bucht“ als Kriegswaffe zu dienen, weiter hinunter an der Küste jedoch nicht mehr. Dort wird die Schleuder (*la tumága [tumága]*) noch bei den Knabenspielen verwendet. Bei einem Spiele zwischen Knaben

und Mädchen, das sie *vakakakūa (maiūa)* nennen, lassen sich erstere jedoch ohne Schleuder von den Mädchen mit Steinen bewerfen, schützen sich mit Schilden und fliehen bei Verfolgung.

Als letzte Waffe könnte man noch den Prügel angeben, mit dem Dieb und Eigentümer ihre Sache ausfechten.

Die Kampfesart mit dem Prügel, *vaikūe (maitibi)* genannt, kommt zwischen dem erzürnten Eigentümer und dem ertappten Diebe vor, wenn es sich um Kleinigkeiten wie Juka, Betelnüsse oder Mandelnüsse (*Pometia pinnata*) handelt. Beide treten mit je einem Stocke bewaffnet einander gegenüber und schlagen sich gegenseitig, aber abwechselnd nach jedem Schlag, auf den Kopf. Der Geschlagene pariert jedoch jedesmal den Schlag, indem er seinen Stock mit beiden Händen wagrecht über den Kopf hält. Es soll vorkommen, daß der Stock bricht und der Getroffene tot zusammensinkt. In ihren Erzählungen lassen meine Gewährsleute immer den Stock des Diebes brechen, vermutlich auch weil der Eigentümer die größte Wut hat.

Sonst aber scheint das Schlagen beinahe ebenso gegen die Natur des Eingeborenen zu sein, wie das Speeren in seiner Natur zu liegen scheint. Stundenlang können sich Nakanakinder damit vergnügen, die Mittelrippe der Kokosfächerblätter als Speer in die dicke fleischige Rippe des Bananenblattes zu stecken. Vor einiger Zeit war eine große Schlange des Nachts in das Haus der Nakanaischulknaben eingedrungen und hatte bereits sieben von zehn dort ebenfalls einquartierten Küchlein verschlungen, als die Knaben erwachten. Sie machten Licht und anstatt die Schlange mit einem Prügel, den sie gleich zur Hand gehabt hätten, totzuschlagen, mußte einer von ihnen schnell ihre Speere holen, worauf sie die Schlange am Kopf und am Schwanz an dem Boden anspießten und mit einem dritten Speer ihr den Kopf zertrümmerten. Ein Tier oder auch einen Menschen mit einem Schlage zu töten ist gegen gegen ihr Gefühl. Den sterbenden Feind spicken sie noch mit ihren Speeren und haben dafür in dem Worte *goréa* einen eigenen Ausdruck geprägt.

Die **Wohnsitze** der Nakanai bilden lose geschlossene Dörfer. Bei geringer Einwohnerzahl oder bei Gefahr eines feindlichen Überfalles bildet das Dorf einen einzigen Komplex, der im letzten Falle mit einem hohen Zaune umgeben und einem nachts verschließbaren Eingang versehen wird.

Unmittelbar am Ufer baut der Nakanai die Fischerhütten (*la kále [bále]*). Sie sind äußerst primitiv, oft nur ein kleines auf den Boden gestelltes Dach, das bei ungünstiger Witterung als Unterschlupf dient. Vom Meere durch einen Waldstreifen (*la silitu [siliūtu]*) getrennt und mit einem öfters vorangestellten barrikadeähnlichen Eingang baut der Nakanai sein eigentliches Gehöft (*la maiūtu [a ūbu]*), mit dem langen, für Nakanai typischen Männerhaus (*la hulūm [a ulumu]*), auch Einbaumhaus (*la lūma [la uāga]*) genannt, weil darin hoch unter dem Dach, nachdem vorher der Ausleger entfernt wurde, der große gemeinsame Einbaum für weitere Fahrten aufbewahrt wird. An der Seite des Männerhauses sind die Familienhäuser für etwa vier bis fünf Familien gebaut. In neu angelegten Gehöften herrscht auf dem Gehöftplatze eine unerträgliche Hitze, in alten Wohnsitzen dagegen ist für Schattenbäume gesorgt. Es sind dies: *la malagoligóli*, *la gaimóri*, *la kéme*, *mangò mangifera*, ein Frucht-



baum, *la ulu*, der Brotfruchtbaum (*Artocarpus incisa*) und *la uéle* (*Canarium indicum*).

Die eigentliche Wohnung der männlichen Einwohnerschaft ist das Männerhaus. Die der ersten Pflege der Mutter entwachsenen Knaben fangen schon an, darin zu wohnen, und bei einem Ehemanne ist es nicht wohl angesehen, wenn er beständig in seinem Hause wohnt: von Zeit zu Zeit muß er wieder das Männerhaus aufsuchen (*gohulu*). Er holt sich sein Essen bei seiner Gattin und verzehrt es im Männerhause. Hat ein Ehemann aus irgend einem Grunde kein eigenes Haus gebaut, so trennt er für seine Frau einen Teil des langen Männerhauses ab, er jedoch bleibt bei den Männern. Auf diese Weise wohnen z. B. in einem Männerhause *E Porapóras* zwei Frauen in einem Männerhause. Die lange Bauart des Männerhauses hat ihren Grund in dem darin aufzubewahrenden Einbaume. Ist kein Einbaum darin aufzubewahren, so sind die Männerhäuser bereits weit kürzer. Je nach der Größe des Hauses finden sich zwei bis drei Eingänge. Das Familienhaus hat nur einen Eingang und dient Mutter und Töchtern zur ständigen Wohnung.

Zur inneren Einrichtung des Hauses gehören roh zusammengefügte, als Betten dienende Gestelle (*la póro [póso]*), die in Männerhäusern bisweilen sogar eigens abgetrennt sind, so daß man deutlich Wohn- und Schlafraum unterscheiden kann. Dem täglichen Gebrauche dienende kleinere Gegenstände werden auch schon auf gleichartigen Gestellen aufbewahrt, jedoch zieht man es vor, besonders Speisen in an der Wand hängenden Körbchen (*la pálo [bie]*) aufzubewahren. Ein weiterer Aufbewahrungsraum für größere Sachen z. B. Speere befindet sich unter dem Dach oberhalb der Hausdurchzüge und heißt *la pópo (bála)*.

Der Hauseingang findet sich je nach Bequemlichkeit an der Längs- oder Giebelseite. Das ganze Gehöft hat zwei Zugänge: einen von der Seeseite, den andern von der Pflanzungsseite her. Der Platz unmittelbar vor den Eingängen wird *la matapíro (matabaobáo)* genannt und dient auch als Lagerstätte für im Gehöfte überflüssig gewordene Gegenstände. Außerdem gibt es aber für den Kehrriht (*la maróa [nóa]*) noch einen andern Platz (*la pakikilu [pulepúle]*), der für das ganze Gehöft offiziell ist. Den Männern liegt es ob, für die Reinlichkeit in und um das Männerhaus zu sorgen, den Frauen in und um das Familienhaus (*la lúma*).

Die Häuser der Nakanai, obwohl viel besser als die der Baininger, sind doch recht unansehnlich, und bei weitem nicht mit der Sorgfalt gebaut, wie man sie jetzt schon bei den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel sehen kann. Das Dach reicht bis auf etwa Meterhöhe auf den Boden herab. Als Material werden die Fiederblätter der Nippa- und Sagopalme bevorzugt; wo diese jedoch nicht zu haben sind, wird die Rinde des *la lulúbo (lauápa)*, eines Giftbaumes, verwendet. Der weit schädlicher als die europäischen Nesseln wirkende *la lulúbo* wird erst gefällt, im Feuer angedörnt und so zu einer weiteren Bearbeitung geeignet gemacht. Zur Bekleidung der niedrigen Seitenwände dienen Rindenstücke des *la sulúbi (Hiliscus tileatus)*, des *la pima (píma)*, des *la galúpe (galúe)* und des *e dóle (babáma)*. Um die Rindenstücke in der gewünschten Lage zu erhalten, werden sie zwischen zwei Reihen Stöcke eingebunden.

Ein oder mehrere dieser hier beschriebenen Gehöfte oder Häusergruppen, jedes von dem anderen durch einen Waldstreifen (*la silitu* [*siliútu*]) getrennt, bilden eine unter einem Namen erscheinende Ortschaft. So besteht *E Pora-póra* aus sechs Gruppen mit vier großen Einbäumen, *E Bulúma* aus sieben Gruppen mit fünf Einbäumen, *E Makasili* aus drei Gruppen mit einem Einbaum, *E Tubisu* aus nur einer Gruppe und einem großen Einbaum. In letzterem Dorfe ist angeblich die Einwohnerzahl durch Tod stark gelichtet worden, und haben sich die Überlebenden zu einer Gruppe vereinigt.

Die Einwohner eines Gehöftes legen eine zusammenhängende, jedoch für jeden einzeln vermittelt einer mit Holzstücken markierten Grenze (*la piliga* [*veávo*]) abgeteilte Pflanzung (*la mahuma*) an, und umgeben sie dort, wo es nötig ist, mit einem Zaun zum Schutz gegen die Schweine (*bigómua*). Als Pflanzungsland nehmen sie mit niedrigem Busch bestandenes Brachland. Die Männer fangen an zu klären (*lamolámo*), zerhacken die Bäume (*totólo* [*tatála*]), lassen alles eine Zeitlang in der Sonne trocknen, zünden es an (*selulúá* [*túni*]) und reinigen sodann mit den Händen den Boden (*vulailai*). Die so vorbereitete Rodung wird den Frauen zur weiteren Bearbeitung übergeben. Den Frauen obliegt es zu pflanzen (*galugálu* [*dadanu*]), zu jäten (*gëugëu* [*inapopói*]), Brennholz zu bereiten (*túbi la óbu* [*túbi a óbu*]), das Essen für den Haushalt herbeizuschleppen und zu kochen.

Die **Hauptkultur** im ganzen Nakanaigebiet bildet die Taro-pflanze (*la mávo* [*Colocasia esculenta*]). In dem fruchtbaren Gebiet der großen Vulkane besitzen die Eingebornen ausgedehnte Felder des prächtigsten Taro, aber auch in dem wenig geeigneten Boden in der Gegend des Zweispitzberges pflanzen sie eine kleine unansehnliche Sorte. Nebenbei werden noch kultiviert: einige wenige Sorten Bananen (*la huvi* [*vuavúá*]), Jamswurzeln (*Dioscorea alata*) *la kurúve* (*kukúle*), Süßkartoffeln (*Convolvulus batatas*) *la tóvu* (*tóvu*), Zuckerrohr (*la maségi* [*kapióko*]), Maniok (*Manihot utilissima*) *la kalíva* (*alíva*), eine wilde Taroart (*Alocasia Indica*) *la tabua* (*tabua*), wildes Zuckerrohr (*Saccharum floridulum*) *e víva* (*ulisi*), eine Gemüseart und als Rauchmaterial (*la siku* [*súku*]) die Jukapflanze. Merkwürdigerweise ist der Kokospalmenbestand Nakanais sehr gering, der vorherrschende Fruchtbaum ist vielmehr *la úlu* (*únu*), der Brotfruchtbaum (*Artocarpus incisa*). Zahlreich sind ebenfalls noch die *la uéle* (*uéle*), die Mandelbäume (*Canarium indicum*). Andere Frucht-bäume sind: *la gaíva* (*tagío*) der malayische Apfelbaum (*Eugenia malaccensis*), *la kéme* (*váo*) der Mangobaum (*Mango mangifera*), *la karógo* (*labia*) die Sagopalme, der hier unbekannte *la géo* (*deó*) und die Buschbäume *la vélo* und *la kurágo* (*gela*) mit nußgroßen Früchten.

Der verhältnismäßig große Reichtum an Wild an der Nordwestküste Neupommerns hat den Nakanai zu einem leidenschaftlichen **Jäger** gemacht. Er jagd tatsächlich alles, was da kriecht und flucht und schreckt nicht einmal vor Mäusen und einer großen Schlangenart zurück. Die hauptsächlichsten Jagdgeräte sind der *e póke* (*póke*)-Speer, das *la báuba* (*núba*)- und das *la mulúe* (*múlue*)-Netz und die Schlinge *la mai* (*mai*). Die Schleuder soll auch noch auf der Vogeljagd angewandt werden.



Die Jagd par excellence ist die Jagd auf das Wildschwein. Der einzelne Mann bedient sich dabei eines Hundes, der ihm das Schwein zum Speeren stellen soll. Mit Hunden auf die Jagd gehen, wird mit *vamúsi* bezeichnet. Die Einwohner eines Gehöftes schaffen sich aber auch ein allgemeines Jagdnetz *la báuba* an, mit dem sie gemeinsam in den Busch ziehen. Das etwa bis  $1\frac{1}{2}$  m hohe Netz soll eine Länge von 40—50 m erreichen, so daß beim Transport, wie mir hiesige Nakanai versicherten, vier bis fünf Männer sich in die Last teilen. Das Netz wird im Busch aufgespannt und das Wildschwein dagegen getrieben. Das weitere Verfahren ist deutlich in der Erzählung vom Teufelsschwein beschrieben.

Ein gesuchtes, wohlschmeckendes, aber wegen seiner Schnelligkeit schwer erreichbares Wild ist der hiesige Kasuar (*e kéhu*). Die Nakanai erlegen ihn jedoch ziemlich mühelos, indem sie ihn ebenfalls gegen das *la bauba* treiben, wo er sich in den weiten Maschen des Netzes mit dem Kopfe verstrickt, und wo sie ihm dann seine gefährlichste Waffe, seine mit großen und scharfen Krallen versehenen Füße, zusammenbinden. Nur gelegentlich wird der Kasuar mit dem *e póke*-Speer erlegt.

Kleinere jagdbare Tiere, die den allgemeinen Namen *la basi* (in dem Dialekt der „Offenen Bucht“ scheint kein allgemeiner Name zu bestehen) tragen, sind folgende: *la kúsu (mása)* die hiesige Beutelratte (*Perameles doreyanus*), *la variki (táva naúde)* eine Art Leguan ohne den Stachelkamm auf dem Rücken, *e kaupólo (polopólo)* das Opossum (*Phalangista vulpina*), *e pakása (bunvai)* das hiesige Känguruh, *e taíve (galasilasiuélé)* eine große Schlangenart, und *e kaváto (vagóla)* eine in den Pflanzungen sich aufhaltende, etwa 30 cm lange Eidechse. Die meisten dieser *la basi* erbeuten selbst Knaben mit einer bewunderungswürdigen Geschicklichkeit ohne Waffe, und sie bezeichnen diese Jagdart mit *savúa* (verb.). Schläft z. B. ein hier bis 1·80 m lang werdender Leguan auf einem Baum, so klettert ihm einer nach, bindet das schlafende Tier an einem Bein fest und tötet es, oder er ergreift es am Schwanz und schlägt es am Baumstamm tot, oder er jagt es nur, daß es zu Boden fällt und von den Untenstehenden gefaßt (*savúa*) wird, ohne daß sie von dem sich heftig wehrenden Tier Schaden leiden. Sonst bedienen sie sich aber auch noch des *e poke*-Speeres und besonders der Schlinge. Die große *e taíve* wird sogar von den Männern mit Stöcken totgeschlagen. Wird die Schlange auf einem Baum gesehen, so klettert ein Mann hinauf, worauf die Schlange sich zu Boden fallen läßt. Dort wird sie von der Jagdgesellschaft mit Stöcken erschlagen und den Frauen zur Zubereitung in der Kochhöhle übergeben<sup>1</sup>.

Ein Jagdgerät, das bei Erbeutung aller jagdbaren Tiere in der verschiedensten Form angewendet wird, ist die Schlinge (*la mai [mai]*). Die Schlingen für Schweine, Kasuare und die zahlreichen *la basi* sind alle verschieden; aber alle werden von dem versteckten Jäger bedient, der sie zuzieht,

<sup>1</sup> In Nódup auf der Gazellehalbinsel sah ich wie ein Jüngling eine erlegte *e taíve*, dort *a kálíku* genannt, an einem Strick hinter sich herschleppte und so eine Ansammlung von Leuten auseinandersprenge.

sobald seine Beute hineingekommen ist. Am meisten jedoch wird die Schlinge beim Fang der Vögel gebraucht, deren jagdbare Arten des öfteren in den Erzählungen genannt werden. Für den Vogelfang ist auch noch das *la mülue* (*mulúe*), ein Klappnetz, so wie es schon P. RASCHER bei den Südost-Bainingern gesehen hat, und das von dem versteckten Jäger zugeklappt wird, sobald sich ein heranfliegender Vogel in seinen Maschen verstrickt hat. Die Anwendung der Schleuder beim Vogelfang wird wohl ziemlich vereinzelt sein.

Die Gewässer Nakanais weisen einen ungeheuren Fischreichtum auf, und so ist die **Fischerei** eine der Hauptbeschäftigungen ihrer Anwohner. Die dem täglichen Gebrauch dienenden Einbäume sind am Ufer aufgestellt. Von den Fischgeräten der Nakanai entsprechen *la vuvu* (*vúvu*) der Fischkorb, *la vúo* (*vúo*) das große Fischnetz, *la salógo* (*asalógo*) die kleine zuckerhutförmige Lianenfalle mit Widerhaken und *la sán* (*pakúlu*) das kleine Handnetz der Frauen, dem *a vup*, dem *a ubêne*, dem *a igut* und dem *a pákar* der Uferbewohner der Gazellehalbinsel. Das öfters genannte *la maóbe* (*maúbe*) ist ein leicht zusammenlegbares Handnetz von sehr verschiedener Größe: An dem dickeren Ende eines biegsamen Stockes wird mittels dreier aus Lianen geflochtener Ringe rechtwinkelig ein kleinerer Stock befestigt und die beiden freistehenden Enden mit einer Schnur straff überspannt, so daß das *la maóbe* die Form eines halbierten Bogens erhält. An der Schnur ist ein Netz befestigt, das nicht ganz den halbierten Bogen ausfüllt und vom Fischer mittels einer Schnur in der Nähe der Lianenringe straff gehalten wird. Diese Schnur ist an dem größeren Stock angebunden und so lang, daß sie, freigelassen, das Netz sich in sich zusammenfallen läßt. Befindet sich nun ein Fisch auf dem Netz, so läßt der Fischer die das Netz straff haltende Schnur frei und zieht das ganze Netz in die Höhe. Dieses hat sich besonders durch das Gewicht des Fisches schnell gefaltet und der Fisch ist gefangen.

An seichten sandigen Stellen bauen die Nakanai das sogenannte *la sa-sálo*, eine vom Ufer sich in das Meer ziehende Wand aus Reisig mit einer Öffnung in der Mitte für die an der Wand entlang nach einem Ausweg suchenden Fische. An dieser Öffnung nun hat der Fischer seinen Sitz, und zieht die durchschwimmenden Fische mittels des *la misági*-Netzes, das ungefähr den europäischen Flußufernetzen gleicht, schnell in die Höhe. Auf der Insel *Lolobáo* nennen sie eine Reihe Pfähle, an denen sie das große Netz (*vúo*) aufhängen, *sasáro*. Ob sie das *la misági*-Netz kennen, konnte ich nicht erfahren.

Großes Geschick beweist der Nakanai im Speeren von Fischen, sowohl mit dem mehrspitzigen *e kusi*-Speer, als auch mit den einspitzigen Speeren. Durch ihren Handel mit den Uferbewohnern der Gazellehalbinsel sind die Speere mit eisernen Spitzen schon keine Seltenheit mehr. Mit ihnen erlegt der Nakanai auch die noch in den Küstenflüssen zahlreich sich aufhaltenden Krokodile (*e bogéa* [*logómi*]). Schildkröten sind auch noch reichlich vertreten und werden von dem Nakanai des Fleisches und des Schildpatts wegen eifrigst verfolgt.

Die Nakanai sind ein ungemein wildes und zum **Krieg** geneigtes Volk. Den Weißen treten sie jetzt nur noch stellen- oder zeitweise, ihren eigenen



Aussagen gemäß freilich nach manch bitteren Erfahrungen, feindlich gegenüber und verhindern sogar eine Landung mit den Waffen in der Hand<sup>1</sup>.

Die beständigen Fehden unter sich haben ihren leichten Grund in Frauenraub, Diebstahl und Blutrache. Dabei steht der Stamm für sein Mitglied ein, und der Kampf ist entschieden, wenn einer gefallen ist. Die Feinde spicken den Getöteten noch mit ihren Lanzen und gehen dann fort. Die offizielle Versöhnung findet bei dem folgenden *viturimápa* (ungefähr wörtlich: „Wertgegenstände anbieten“) statt, wonach der beiderseits erlittene Schaden als ausgeglichen betrachtet wird. Eine etwa zuverlässige Darstellung sowohl in dieser Sache, als auch in den folgenden Angaben wird wohl erst dann möglich sein, wenn man nicht mehr wie jetzt so ausschließlich auf Gewährsleute wird angewiesen sein. Ich habe die Angaben P. RASCHER's meinen Gewährsleuten, stellenweise unter deren energischem Protest, übersetzt. Eine Widerlegung ist damit nicht im entferntesten gegeben, und meine Gewährsleute meinten am Ende: „Vielleicht haben die Leute von Vunamarita gelogen, oder vielleicht tun einige Nakanai so, wir nicht.“

Über ihre Kämpfe berichtete mir dann *E Ubála* aus *E Porapóra* folgendes: „Wenn wir kriegern und sie töten einen der unsrigen, so tragen wir ihn fort und begraben ihn. Töten wir einen der ihrigen, so tragen auch sie ihn fort und begraben ihn drüben in ihrem Gehöfte. Einige wollen das Tragen nicht, er bleibt dort gleich liegen, sie begraben ihn gleich dort. Einige begraben den Gefallenen nicht, er bleibt liegen und riecht übel. Wenn wir einen getötet haben, kommt sein Schatten nicht zu uns, und tut uns nichts zuleide. Wenn die *E Bóla*<sup>2</sup> kriegern und einer fällt, so schneiden sie seinen Bauch auf, sie greifen hinein und holen die Leber drinnen in seinem Innern. Sie geben sie ihren Kindern, damit ihre Kinder sie essen. Sie werfen ins Feuer den Körper des Mannes, der gefallen ist. Wir kämpfen mit dem Speer, spicken ihn (den Gefallenen) und gehen fort. Wenn die Nakanai kriegern, zerstören sie die Fischerhäuser, die Einbäume, die Häuser, die Pflanzung, die Hunde, die Schweine und laufen dann fort, nur einige bleiben stehen und kämpfen. Die Nakanai kämpfen nicht mehr viel, wir kämpfen nur noch viel mit den *E Roboróbo*. Wir kämpfen mit ihnen in der Mitte zwischen uns und ihnen. Töten wir einen *E Roboróbo*, so tragen sie ihn nach Hause. Töten sie einen der unsrigen, so tragen wir ihn nach Hause und rächen ihn. Wollen die *E Roboróbo* keinen Krieg mehr, so nehmen sie Speere und Kalanyimuschneln und kommen hinunter zu uns. Wir beschenken sie, weil wir sie getötet haben, sie beschenken uns, weil sie uns getötet haben. Sie stehen weit weg und rufen: *Amutóu sóuka*

<sup>1</sup> Gleich nach seiner Ankunft in Toriu, bevor ich noch etwas von der Nakanaisprache kannte, diktierte mir *E Tautéle* aus *E Makasili* folgenden Erguß in die Feder: Die von der „X“ (Name eines Anwerbeschiffes), sie sind schlecht. Sie machen schlecht die Nakanai. Sie bekriegen uns mit dem Gewehre (*la malakéta*), sie gehen in den Busch, sie ergreifen uns, ergreifen unsere Schweine und tragen sie zum Boote, sie ergreifen die Frauen, sie ergreifen die Taro. Sie heben Taro aus und heben Taro aus, essen unsere Schweine, sie zünden unsere Häuser an, daß wir im Feuer verbrennen. Sie (die geraubten Nakanai) sitzen auf dem Dampfer, gehen hinüber zu dem Gehöfte der Weißen und kommen nicht mehr wieder, gar nicht mehr.“

<sup>2</sup> Ein Stamm wohl in der Nähe der Villaumezhalbinsel.

*ûbi amitéu!* (Ihr ja nicht tötet uns!). Ihre Stammesverwandten (*e valaluála*), die bei uns wohnen, zerbrechen einen Speer, der schlecht ist: *Eau putútia la gáta!* (Ich habe den Speer zerbrochen!). Dann kommen sie zu uns, und wir beschenken uns (*viturimápa*) gegenseitig.“

Der Diebstahl von Brotbaumfrüchten soll bereits genügen, daß der Stamm des Eigentümers und der Stamm des Diebes sich gegenseitig befehlen. Überrascht ein Mann eine Frau beim Tarodiebstahl, so soll dies schon genügen, um die Frau gleich zu speeren und die Blutrache ihres Stammes herauszufordern. Ihr Mann oder nächster Verwandter sucht zunächst den Täter oder auch einen dessen Stammesangehörigen zu töten, und auf diese Weise erhielt mein Gewährsmann *E Tautéle* schon als kleiner Knabe von dem erwachsenen *E Pokéla* zwei Speere, genäß aber wieder davon.

Was die **gesellschaftlichen Verhältnisse** anbetrifft, so herrscht bei den Nakanai das **Mutterrecht**; sobald der Vater stirbt, gehen Kind und Mutter wieder zum Stamm der letzteren zurück. Jeder Nakanai nennt sich außer mit dem allgemeinen Stammesnamen *Nakanái* oder *La kalái*, noch mit einem speziellen Stammesnamen. Bei Aufzählung der verschiedenen Nakanaistämme der Küste entlang gaben mir meine Gewährsleute 59 Namen an. Unter meinen sechs von verschiedenen Orten stammenden Schülern sind deren fünf vertreten. Diese Stämme wohnen jedoch nicht getrennt, sondern durcheinander: in dem Gehöft des *E Ubala* in *E Porapóra* sollen sogar drei Stämme, die *E Vagolugólu*, die *E Gararúa* und die *E Kevemúki* vertreten sein. Ortschaften, in denen *E Vagolugólu* wohnen, wurden mir fünf angegeben, *E Gararúa* elf, *E Kevemúki* sechs, mit dem Vermerk, sie hätten noch nicht alle Ortschaften genannt. Bei Streitigkeiten zwischen den verschiedenen Stämmen wendet sich der Nakanai nicht gegen seine Gehöftsgenossen anderen Stammes, läßt sich vielmehr von ihnen unterstützen. *E Ubála* aus *E Porapóra* bemerkte hierbei: „Wir bekriegen unsere *E Kevemúki* nicht.“ Aber in ihrem jenseitlichen Schicksal sind sie geschiedene Leute.

Frauen werden von den Nakanai erst im heiratsfähigen Alter gekauft. Über den Gebrauch des Festessens und des Scheinkampfes zwischen den Brautleuten bei Gelegenheit der Verheiratung, wie sie P. RASCHER berichtet, wußten meine Gewährsmänner mir nichts zu berichten. Nach ihnen ist die Zeremonie der Verheiratung wesentlich einfacher: Die Verwandtschaft des Bräutigams bezahlt den Kaufpreis der Frau (*la mapá la tavile*), der aus Speeren, den als Geld dienenden Kalanyimuscheln (*la búbu*), aus *Nassa calosa*, aus Matten von den Blättern des Pandanusbaumes (*la móe*), aus *la maili* und aus Obsidiansteinen (*la hali*) besteht, an die Verwandten der Braut, und führen sie ohne weiteres in das Gehöft des Mannes. Will der Mann mit ihr noch nicht zusammenwohnen, so verbleibt sie unter der Obhut seiner Mutter. Die mir von dieser Darstellung unabhängig berichtete Erzählung der „Brautwerbung“ dürfte beweisen, daß dies der Hergang in wenigstens einigen Gegenden ist.

Vielweiberei ist an der Tagesordnung. In dem ersten Nakanaigehöfte am Powell-Hafen zählte ich von den 37 anwesenden Seelen schon zwei Männer mit je zwei Frauen. *E Ubála* aus *E Porapóra* erklärte mir diesbezüglich: „Ist einer reich und sieht eine schöne Frau, so kauft er sie.“



Ist der Nakanai am **Sterben**, so strömt alles, Männer und Frauen, vor seiner Hütte zusammen (*lolohúgu* [*longotóla*]). Hat er den Geist aufgegeben, so wird sein Körper mit *la maili* eingerieben, das Gesicht mit den üblichen Farben bemalt, mit Federn geschmückt und sodann vollständig in eine Matte aus den Blättern des Pandanusbaumes eingewickelt. Währenddessen hat das große Totengeschrei begonnen (*rivaroboa* [*ma-uau*]), in welchem sie in klagenden Tönen ihr Verhältnis zu dem Toten zum Ausdruck bringen: *E tila, e latúgu!* (Mutter, mein Sohn!); *Eau, e tété!* (Ich, mein Vater!); *Eau e tuaguó!* (Ich, mein Bruder!); *I, eau e tabaraguó!* (Ich, mein Freund); *I, eau e tamaleguó!* (Ich, mein Knabe!); *I, eau e haruaguo, eau, e tila, eharuaguó!* (Ich, mein Gatte, ich Mutter, mein Gatte!).

Hier der wörtliche Bericht des *E Ubála*: „Alle von den Gehöften ringsum sie kommen zusammen, auch die andern Stämme (*la válua pólo*), und beweinen ihn (*rivorobóa*). Sie beweinen ihn und sind wieder ruhig, sie beweinen ihn wieder und sind wieder ruhig. Am Abend gehen die Frauen in sein Haus hinein (*matalógo* [*gulilo*]), und die Männer draußen, alle fangen einen Gesang an (*pigia la tilali*). Einige Frauen schließen die Tür zu, einige nicht. In der Dämmerung gehen die Frauen hinaus und singen (*malatildli*) draußen im Gehöft, wenn die Sonne scheint, setzen sie sich in den Schatten. Die Männer gehen ins Haus hinein, sie graben ein Grab, legen ihn hinein und graben ihn zu. Die Frauen zünden ein Feuer an auf seiner Leber (d. h. ein Feuer auf dem Grabe über dem Brustkorb des Toten) und gehen fort Taro holen. Die Verwandtschaft des Mannes, welcher gestorben ist, ergreift seine Schweine, gibt sie den Leuten, und die Leute essen sie. Die Frauen holen die Taro des Mannes, der gestorben ist; weil er von ihnen (den Taro) weggestorben ist, heben die Frauen seine Taro aus und gehen nach Hause zu ihrem Gehöft. Einige Frauen, seine Mutter, seine Gattin, seine Schwestern, seine jüngeren Schwestern und seine älteren Schwestern sitzen im Hause drin, sie sitzen darin (*pouliilo* [*ugulilo*]) wie im Gefängnisse, ein Mond kommt auf, und ein Mond kommt auf, zwei Monate, und sie gehen hinaus. Ihre Söhne und fremde Frauen bringen ihnen Essen. Sie gehen hinaus (*gagúa*), sie gehen ins Gehöft, sie gehen in die Pflanzung. Ihre Gattinnen, einige bleiben so, einige heiraten wieder.“

Nach dem Berichte des *Vúlia* aus *Eaéa* auf *Lolobáo* sind die Totengebräuche dort die gleichen, nur veranstalten die Frauen aus den Taro des Verstorbenen gleich in dessen Gehöft ein Festmahl, und bleiben die Angehörigen nur einen Monat im Nebenhause eingeschlossen. Auch sollen dort die Gräber unterschiedslos im Hause und außerhalb desselben gemacht werden.

Stirbt eine Frau, so unterbleibt die Bemalung. Ihr Gatte bleibt eine Zeit lang im Männerhause sitzen und verläßt es nur, wenn die andern Männer in die Pflanzung gegangen sind. Sehr streng muß die Haft jedoch nicht sein, denn meine Gewährsleute erklärten: „Wenn er will, setzt er sich zu den Männern, er geht spazieren und wenn er eine Frau sieht, heiratet er sie.“

Der **Geisterglaube** der Nakanai tritt in ihren Sagen und Erzählungen deutlich hervor. Um so unbedeutender sind jedoch ihre Angaben über die Zauberer (*la bíbi la ilúbu* [*a bíbi na nilubu*]), so daß man annehmen könnte, die professionelle Kunst der Zauberei bestände bei ihnen nicht, es gäbe

nur darin mehr oder weniger bewanderte Laien. Jedenfalls scheinen sie Remunerationen an den Zauberer nicht zu kennen. Nur berichten sie, daß sie denjenigen, der sie aus schwerer Krankheit und dergleichen heilzaubert, mit Juka beschenken. Eine Zauberei des Regenmachens ist harmlos. Eine andere geht nur darauf hinaus, dem Mitmenschen zu schaden. Die eine Art besteht darin, die Fußstapfen des Diebes auszuheben (*sekiua la pulila*) und sie zu verzaubern, damit der Dieb mit Wunden behaftet werde. Die andere Art besteht darin, Speisereste oder irgend etwas, was mit dem zu Verzaubernden in Verbindung gestanden hat, sich heimlich anzueignen und zu verzaubern, damit ihr früherer Besitzer sterbe. Findet dieser nun die verzauberten Reste wieder und erkennt sie, so ist er gerettet. Eine Anspielung daran findet sich in der Sage vom *E Págo-Berge*.

Die **Sprache** der Nakanai gehört der melanesischen Sprachgruppe an und weist manche Anklänge an die *Tuna*-Sprache der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel auf, ohne jedoch in dem nahen Verwandtschaftsverhältnis mit ihr zu stehen, wie etwa der Neumecklenburger *Pala*-Dialekt.

Zum Vergleiche diene folgendes:

Grundzahlen:

Tuna-Spr.	„Offene Bucht“-Spr.	Zweispitzberg-Spr.	Pala-Dialekt
1 <i>tikai</i>	1 <i>tása</i>	1. <i>isása (tasa)</i>	1 <i>tika (a tika)</i>
2 <i>a urua (a ivut)</i>	2 <i>lúa</i>	2 <i>ilúa</i>	2 <i>a iruo</i>
3 <i>a utul</i>	3 <i>tólu</i>	3 <i>itólu</i>	3 <i>a itúl</i>
4 <i>a ivat</i>	4 <i>ivá</i>	4 <i>ivá</i>	4 <i>a ihát</i>
5 <i>a ilima</i>	5 <i>ilima</i>	5 <i>ilima</i>	5 <i>a liman</i>
6 <i>a laptikai</i>	6 <i>paditása</i>	6 <i>ivólo</i>	6 <i>a liman ma tikaj</i>
7 <i>a lavurua</i>	7 <i>padilúa</i>	7 <i>ivitu</i>	7 <i>a liman ma iruo</i>
8 <i>a lavutul</i>	8 <i>paditólu</i>	8 <i>inálu</i>	8 <i>a liman ma itúl</i>
9 <i>a lavuvat</i>	9 <i>padivá</i>	9 <i>inalasiu</i>	9 <i>a liman ma ihat</i>
10 <i>a vinuu</i>	10 <i>savúlu</i>	10 <i>savulu</i>	10 <i>a sángahul</i>

Tuna-Spr.	„Offene Bucht“-Spr.	Zweispitzberg-Spr.	Pala-Dialekt
der Einbaum <i>a oaga</i>	der Einbaum <i>oaga</i>	der Einbaum <i>la uaga</i>	der Einbaum <i>a uaga</i>
das Schwein <i>a boroí</i>	das Schwein <i>a bólo</i>	das Schwein <i>la bólo</i>	das Schwein <i>a bōre</i>
Kokosbaum <i>a láma</i>	Kokosbaum <i>niu</i>	Kokosbaum <i>la liu</i>	Kokosbaum <i>a lamás</i>
Stein <i>a vat</i>	Stein <i>vátu</i>	Stein <i>la uáti</i>	Stein <i>a hāt</i>
Brust <i>a u</i>	Brust <i>susúna</i>	Brust <i>la susula</i>	Brust <i>a sūs</i>
Betel <i>a buéi</i>	Betel <i>a búa</i>	Betel <i>la bua</i>	Betel <i>a buei</i>
meine Hand <i>a limagu</i>	meine Hand <i>limágu</i>	meine Hand <i>la limágu</i>	meine Hand <i>a limágu</i>
deine Hand <i>a limam</i>	deine Hand <i>limámu</i>	deine Hand <i>la limámu</i>	deine Hand <i>a limam</i>
seine Hand <i>a limana</i>	seine Hand <i>limana</i>	seine Hand <i>la limála</i>	seine Hand <i>a limana</i> <sup>1</sup>

Letzteres gilt besonders von dem Dialekte in der Gegend des Zweispitzberges, dessen Vertreter verächtlich von den Bewohnern der „Offenen Bucht“ sagen, daß sie die Sprache der Küstenbewohner der Gazellehalbinsel sprächen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Manche Ähnlichkeit auch im *Uruava*- und *Toran*-Dialekt auf *Bougainville*, conf. P. J. RAUSCH, S. M., „*Anthropos*“, VII (1912).

<sup>2</sup> P. RASCHER sagt in seinem Berichte, daß der Nakanaidialekt dem der Leute von *Masava* (d. h. der Massokonápuka-Leute auf der Gazellehalbinsel) sehr ähnlich sei, und daß er aus der Unterhaltung seiner Leute mit den Nakanai manchen Satz habe verstehen können. Auch mir sind bei einem längeren Aufenthalte an der Massavabucht einige frappante Ähnlichkeiten des Massava-



Ein abschließendes Urteil über die Nakanaisprache wird jedoch augenblicklich noch unmöglich sein, da wir nicht einmal die Anzahl ihrer Dialekte kennen. Ob überhaupt jemals einem Reisenden die Verschiedenheit der Nakanai-dialekte aufgefallen ist, ist mir ebenfalls unbekannt. Wie schon erwähnt, habe ich als Gewährsleute sechs Nakanaischüler: fünf aus der Gegend des Zweispitzberges und einen von der Insel *Lolobáo*. Der Dialekt des letzteren wird auch in Powell-Hafen und *Sáe*, also vermutlich an der ganzen „Offenen Bucht“ gesprochen, und ich habe in ihm eine Erzählung mit Interlinear-Übersetzung beigelegt, um auf diese Weise etwa den Vergleich zwischen dem Dialekt der „Offenen Bucht“ und dem aus der Gegend des Zweispitzberges zu ermöglichen. Die Regeln für die Aussprache sind in beiden Dialekten gleich, nur weist der Dialekt der „Offenen Bucht“ gleich der *Tuna*-Sprache ein wenn auch weniger markiert ausgesprochenes *ng* und *nd* auf, er macht aus *l* und *h* gewöhnlich *n*, und weist nur wenige Wörter mit dem Konsonanten *r* auf (*sasaro*). Die Nakanai der „Offenen Bucht“ sprechen sehr gedehnt und stark durch die Nase. Es gibt Wörter mit drei aufeinanderfolgenden Vokalen, z. B. *maaáni*, und die Diphthonge *ai*, *oi*, *ou*, *eu*, *au*, *ui* und *ae* werden meist sehr scharf getrennt ausgesprochen. Der Akzent ist regelmäßig auf der vorletzten Silbe.

Außer dieser einen Erzählung in dem Dialekt der „Offenen Bucht“ sind die übrigen von mir gesammelten Sagen und Erzählungen sämtlich in dem Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges, den die fünf erwähnten Nakanaischüler sprechen. Ob und wie viel andere Dialekte noch zwischen der Insel *Lolobáo* und dem Zweispitzberg gesprochen werden, ist mir ebenfalls unbe-

kannt. Die Dialekte der „Offenen Bucht“ aufgefallen, jedoch glaube ich, daß das letztere Argument P. RASCHER's weniger auf das Konto des Dialektes der „Offenen Bucht“, als vielmehr auf das der Mittelsprache, in der die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel mit den Nakanai verkehren, zu setzen ist. *E Ubála* äußerte diesbezüglich: „Die Küstenbewohner der Gazelle kommen zu uns und sprechen nur so darauf los (*egitéu mérera bubúbu móli*), darum wir auch.“ Hier einige der bei den Handelsgeschäften gebräuchlichsten Redensarten (1. ist der Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges, 2. derjenige aus der „Offenen Bucht“, 3. die Mittelsprache):

1. *E taúgu, éme abiágu la mávo, la tubéli, eaú ge abiám la búa.*
  2. *Taúgu, oo paáne au a mavo, a tubeni, eau na bilió a bua.*
  3. *Taugu, evou mi tabáriaú a pásu, a tubeni, iau mi tabar evou a bue?* Stammesvetter, du gib mir Taro, *Nassa calosa*, ich werde geben dir Betelnüsse.
  1. *Amutóu giloglo amitéu* Ihr beschimpft uns.
  2. *Amutou lobelobe amitéu.*
  3. *Amutóu me mugamuga amitéu.*
  1. *Eau púli amutóu (me dich) somúli la maútu tegeaku* Ich nehme mit euch hinüber zum Gehöft mein.
  2. *Eau ni láge amutou (oo dich) umúli a ubu minau.*
  3. *Jau susúgi evou la tumáli karigu.*
  1. *E taugu, la bólo usu seséle mai larova?* Stammesvetter, die Schweine sind viel sehr wie was?
  2. *Taugu a bolo gunuána boaséle too mané asava?*
  3. *Taugu a boroi-me luluéli mi tóku mi lali asava?*
  1. *Eme vasigologólo au lárova?* Du belügst mich, was? = Warum belügst du mich?
  2. *Oó tóto eau asáva?*
  3. *Evóu gologólo iau asáva?*
- Mittelsprache und Übersetzung sind genau nach den Angaben meiner Gewährsleute aufgezeichnet.

kannt, nach meinen Schülern kämen noch wenigstens die abweichenden Dialekte der *E Vilélo* und der *E Taróbi* in Betracht, weiter westlich fernerhin noch der des *E Mei*-Stammes. Ich habe mich mit Leuten aus *E Taróbi* und *E Vilélo* in dem Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges verständigt, hatte aber noch keine Gelegenheit, diese nach ihrem eigenen Dialekt zu fragen.

Am 2. Jänner 1912 wurde die kleine Nakanaischule in Toriu eröffnet, und schon im Februar begann ich die vorliegenden Sagen und Erzählungen aufzuzeichnen. Die ausgesprochene Vorliebe meiner Schüler zur Ungebundenheit hatte mir bald jede andere Methode, ihre noch unbekannte Sprache zu lernen, verleidet. Von der Sprödigkeit und Ziererei, wie sie einem bei den Küstenbewohnern der Gazellehalbinsel auffallen, war bei ihnen nichts zu bemerken, durchwegs erzählten sie gern und mit großer Lebhaftigkeit. Am meisten zeichnete sich hierin *E Tautéle* aus, der seine Erzählungen mit klangvoller Stimme, treffenden und schönen Gebärden vortrug. Ich vermute auch, daß die Erzählungen ihre stereotype Form haben, denn als ich sie etwa  $\frac{3}{4}$  Jahr später die Sagen wiederholen ließ, taten sie dies ohne irgendeine wesentliche Abänderung, sowohl im Aufbau der Erzählung, als auch in den einzelnen Ausdrücken.

Zur näheren Bezeichnung der Aussprache des Dialektes aus der Gegend des Zweispitzberges diene folgendes:

Vokale		Diphthonge				Konsonanten			
i	u	ei	oi	ai		k	g	h	
e	o			ae	ue	t	d	s	r l
a		ea				p	b	v	m
		eu	ou	au					

Die Aussprache dieser Laute kommt im allgemeinen der der entsprechenden Buchstaben im deutschen Alphabet gleich. Die ganze Sprache liest sich so, wie wir etwa das Latein lesen. Eine nähere Unterscheidung ist unter den Vokalen zunächst bei *e* und *o* nötig.

Die drei verschiedenen *e* sind in dem Worte *sēsēlē* (wahr) enthalten, das in der Aussprache dem deutschen Worte „Gestelle“ ungefähr gleichkommt; nur das letzte unbetonte *e* wird um ein wenig gedehnter gesprochen. In den ersten Erzählungen habe ich die Aussprache des *e* durch Zeichen angedeutet und auch das letzte *e* mit  $\bar{e}$  bezeichnet. Der Artikel „ $\bar{e}$ “ für Personen, Orte, Flüsse und Gegenden hat stets den Ton des ersten  $\bar{e}$ ; ebenso das diesen Artikel vertretende  $\bar{e}$  bei dem pronomen personale und bei der Flexion des weiteren Artikels „*la*“.

Die drei verschiedenen *o* finden sich in dem Worte *igōtōtōtōlō* (zürnen).  $\bar{O}$  und  $\acute{o}$  sind ungefähr in dem deutschen Worte „Thronfolge“ enthalten;  $\acute{o}$  ist im Deutschen unbekannt, hat den Ton  $\acute{o}$ , wird aber so gedehnt wie das *o* in dem Worte „Boot“. Es kommt jedoch selten vor, fast ausschließlich vor *l* in wenigen Wörtern, z. B. *la bōlō* das Schwein, *mōli* nur, und *la ōlu* die Insel, der Berg. In den ersten Erzählungen ist die Aussprache des *o* angedeutet.

Bezüglich der Diphthonge ist noch zu bemerken: Das Anfangs-*i* mit dem Artikel *la* vereinigt sich mit letzterem zu einem Diphthong, z. B. *la-iri*,



sprich *lairi* (Speer); ebenso ein nachfolgendes *u*, z. B. *isa-uru* (einer groß), sprich *isauru*. *Ei* lautet beinahe wie *ä-i*, z. B. *tamusigekei*, sprich *tamusigekä-i*; aber man sagt *ē-ia* (er). Das dem *e* und *o* nachfolgende *u* klingt nur ein wenig dem ersten Vokal nach und scheint nur zur Dehnung desselben da zu sein, da es auch ausgelassen werden kann, z. B. *amitéu*, auch *amite*; *etatōu* auch *etāto*. Einsilbige Wörter, die dieses Dehnungs-*u* nicht haben, haben den *ó*-Ton, z. B. *gó* (brennen), *la tó*; aber *tōu* in der Verdoppelung *tōtōu*. Der Diphthong *oi* ist eigentlich ein *ó* mit einem schnell nachfolgendem *i*, nur nicht so ausgeprägt wie im Dialekt der „Offenen Bucht“, in dem es z. B. heißt *ó-ildá-i* (begraben). Es werden daher alle Diphthonge fallend ausgesprochen.

Unter den Konsonanten haben *h* und *t* einen etwas schärferen Anlaut wie im Deutschen; *s* kommt etwa unserem „*ß*“ gleich.

Merkwürdigerweise fehlt in dem Alphabet *n*, welches in dem Dialekt der „Offenen Bucht“ sehr häufig vertreten ist. Aus dem *n* ist *l* geworden, z. B.:

In der „Offenen Bucht“:	<i>Nakanai</i> <i>Nakanai</i>	Am Zweispitzberg:	<i>La kalai</i>
„ „ „ „	<i>munimuni</i> nachher	„ „	<i>mulimuli</i>
„ „ „ „	<i>utano</i> unten	„ „	<i>otalo</i>

Äußerst selten ist auch der Konsonant *d* vertreten, z. B. *dôle* (ein Baum), *do ko* bejahren, anlegen, *tarikidi* gut, *la vodu* die Insel, *la madamada* eine gereinigte Stelle, *E Dai* (ein Ortsname). Das einzige dieser Wörter, welches häufig gebraucht wird, ist *tarikidi*, das aber von den meisten *tariligi* ausgesprochen wird, so das ich lange Zeit glaubte, das Nakanai besitze überhaupt kein *d*. Das Wort *doko* erfuhr ich erst von Nakanai-Arbeitern, es war viere meiner Schüler unbekannt.

Doppelkonsonanten gibt es nicht, der Vokal gehört stets zum vorhergehenden Konsonanten.

Das Zeichen ' bedeutet die Elision oder Kontraktion eines Vokals, z. B. *e latula E Tulagōla*, der Sohn des *E Tulagōla*, heißt *e latul'E Tulagōla*; *la gōlu te E Tulagōla* heißt *la gōlu t'E Tulagōla*.

Der Akzent liegt mit wenigen Ausnahmen, z. B. *la hulúm* das Männerhaus, regelmäßig auf der vorletzten Silbe. Ist die letzte ein Diphthong, so hat dieser den Akzent, z. B. *La kalái*. In Wörtern mit zwei Endungen verschiebt sich demgemäß der Akzent, *gōma* komm her, aber *gōmái*, *ōma* hier, aber *ōmái*. Folgt nach dem Diphthong noch ein einzelner Vokal, so ist der Akzent unterschiedslos auf einem von beiden, z. B. *ōmáiê* und *omaiê* hier. Auf der drittletzten Silbe hat den Akzent: *egírua* beide, meist auch *égite* (aber nur *egitéu*) 3. pers. plur.

Das einzige mir bekannte Wort, in welchem der Akzent die Bedeutung verändert, ist *magō*: *la mágō* das Meer, *magó* so<sup>1</sup>.

Bei Ausrufen wird häufig ein *o* angehängt, das dann den Ton erhält, z. B. statt *eáu la vahágu*! ich, mein Bein! sagt man auch *eau la vahaguó*! oder statt *taúme taliti*! für dich siegt er! sagt man *tametió talitió*!

<sup>1</sup> Die genaue Bedeutung von *magó* ist mir nicht bekannt. Es wird stets gebraucht zur Einführung der direkten Rede in folgender Form: *eia ve magó* er sagte so, oder *eia magó* er so. Beide Formen habe ich in den Erzählungen mit „er sagte so“ übersetzt.

**Anhang.**

Später erfuhr ich auch von hiesigen Nakanai-Arbeitern einige Dialekt-Verschiedenheiten, die ich noch zur Verfügung stellen möchte.

Von der Insel *Lolobáo* bis zum Zweispitzberg sollen voneinander abweichende Dialekte sprechen: die *E Vilelo*, die *E Susulu*, die *E Kaiamo* und die *E Tarobi*.

Grundzahlen der *E Susulu*:

1 <i>táta</i>	3 <i>temido</i>	5 <i>kêke</i>	7 <i>iamóa</i>	9 <i>parerêre</i>
2 <i>taña</i>	4 <i>temádo</i>	6 <i>tepóro</i>	8 <i>mukumuku</i>	10 <i>savulusá</i>

Im folgenden bedeutet 2. den Dialekt aus der Gegend des Zweispitzberges und 3. denjenigen aus der „Offenen Bucht“:

<i>E Vilelo</i> : 1. <i>e vôtó</i> der Hund	1. <i>e úma</i> mein Vater	1. <i>éla</i> meine Mutter
2. <i>la paia</i>	2. <i>e têté</i>	2. <i>e tíla</i>
3. <i>buse</i>	3. <i>eumaa</i>	3. <i>ena</i>

<i>E Vilelo</i> : 1. <i>karagêge</i> knurren, vom Hunde	1. <i>ilaha</i>	1. <i>la momósa</i> Sacch. floridulum
2. <i>gírerêre</i>	2. <i>ilava</i>	2. <i>la tabua</i>
3. <i>alabagenge</i>	3. <i>iliasava</i>	3. <i>tabua</i>

<i>E Vilelo</i> : 1. <i>oioi</i> Busch	1. <i>papáha</i> Kot	1. <i>Mahure Virerero</i> , <i>amutou soveiti?</i>
2. <i>la hohoi</i>	2. <i>la kilokolóko</i>	2. <i>Mahure E Vilelo</i> , <i>amutou soveiti?</i>
3. <i>aitaütu</i>	3. <i>veréa</i>	3. <i>Amutou Vinelo</i> , <i>amutou ivesi?</i>

Letzterer Ausdruck wird von meinen Gewährsleuten des öfteren gebraucht. Von dem hier einen Tag zu Besuch weilenden *E Vilelo* namens *E Sêgi* erzählten *E Ubala* und *E Tautêle* mir folgende Geschichte:

*La titima isá eia gotalo E Vilelo. Egite poru, egite, parau,*  
 Der Dampfer ein er ging hinunter nach *E Vilelo*. Sie gingen vor Anker, sie, die Weißen,  
*goilo la mantu. Egiteu galitavua egiteu, la kalai, la malekêta. Egiteu*  
 gingen hinein ins Gehöft. Sie bedrohten sie, die Nakanai, mit dem Gewehr. Sie (die  
*E Biela, egiteu galitavua egiteu egite vaubi. Egite, la*  
 Leute von) *E Biela*, sie (die Weißen) bedrohten sie (die Nakanai), sie kämpften. Sie, die  
*kalai, hêle kaluvu, egite, parau, ubi ilua la tavile. E Tamal' E Sêgi ma-*  
 Nakanai, flohen alle, sie, die Weißen, trafen zwei Frauen. Der Vater des *E Sêgi* blieb  
*giri moli, E Tavisi susulia. Egirua vaubi egiteu, egiteu, parau, loio,*  
 stehen allein, *E Tavisi* half ihm. Beide bekämpften sie, sie, die Weißen, von drüben,  
*egiteu vaubi. E Tamal' E Sêgi ubi egiteu e luveliveli*  
 sie kämpften. Der Vater des *E Sêgi* traf sie, die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel,  
*ale sasae te la titima. E Tamal' E Sêgi ubi egiteu*  
 welche gestiegen waren auf den Dampfer (die Mannschaft). Der Vater des *E Sêgi* traf sie  
*usu, egiteu masagea ubia. Egite, parau, hele golau te la titima*  
 viele, sie wollten töten ihn. Sie, die Weißen, flohen zum Meeresufer auf den Dampfer



*tegitu. La logo egiteu vaubi lou, egiteu vaubi, vaubi, vaubi. ETamal'*  
ihren. In der Nacht sie kämpften wieder, sie kämpften, kämpften, kämpften. Der Vater  
*E Sēgi kukutatavu egiteu mago:* „*Mahure Vireréro, amutou soveiti? Amu-*  
des *E Sēgi* rief herbei sie so: „Leute (von) *E Vilelo*, ihr (seid) wohin? Ihr  
*tou goma kolikoli au!*“ *Egite vaubi, vaubu, egite hele solau te la*  
kommt helfen mir!“ Sie kämpften, kämpften, sie flohen zum Meeresufer auf den  
*titima tegiteu.*  
Dampfer ihren.

*E Tarobi:* 1. *eau suaroti* ich bin satt (*eia sualoti* heißt in 2. es ist Flut)  
2. *la tiagu pore*  
3. *au amasu.*

*E Tarobi:* 1. *mahati* hungrig (*eia mahati* heißt in 2. es ist Ebbe, es ist  
2. *vitolo* [Südost-Passat]  
3. *vitolo.*

*E Tarobi:* 1. *eme umala igohatekorokoro* gehe nicht schnell  
2. *eme umala igoharihari*  
3. *oó umana asuasi.*

## II. Sagen und Erzählungen der Nakanai.

### Inhaltsübersicht<sup>1</sup>.

A. Jenseitsanschauungen. — B. Historische Sagen. — C. Lokalsagen. — D. Zwei Märchen. —  
E. Erzählungen. — F. Teufelserzählungen. — G. Teufelserzählungen und die ungläubigen Zu-  
hörer. — H. *E Viu*-Sagen.

### A. Jenseitsanschauungen.

#### 1. Fortleben der Seele in *E Makasili*.

Erzählt von *E Tautelē*, Stammesname *E Hōluhōlu*.

*Amitēu pēhō, amitēu gōiō la mautu E Vitōrē, la ōlu*<sup>2</sup>.

Wir sterben, wir gehen hinüber in das Gehöft *E Vitore*, einen Inselberg.

*E valaluagu mōli, sōuka la valua pōlō. La isamitēu:* *Egit' E Hōluhōlu.*

Der Stamm mein nur, nicht ein Stamm anderer. Der Name unser (ist): Sie die Holuholu.

*La halulumitēu*<sup>3</sup> *gōiō ōvōla, amitēu pōu la hituhitu. La valua*

Der Schatten unser geht hinüber darauf, wir sitzen als Teufel. Ein Stammesange-

*pōlō isa gē pēhō, — ēgitēu lōvō la hōhōi, — la ōlu tēgitēu*  
höriger fremder ein wird sterben, — sie fliegen in den Busch, — der Inselberg ihr (ist)

*isapōlō, — amitēu alia. Amitēu pōu mōli, amitēu pōu matētēa. Eia*

ein anderer, — wir essen ihn. Wir sitzen nur, wir sitzen in einer Reihe. Er

<sup>1</sup> [Die hier vom Verfasser selbst getroffene Einteilung ließe sich besonders vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie aus nützlicher anders treffen. Da es sich hier aber nicht um eine abgeschlossene Sammlung des vollständigen Mythenmaterials der Nakanai handelt, so ist sie beibehalten worden. D. R.]

<sup>2</sup> *La ōlu* bedeutet Insel oder auch Berg. Nach den ersten Angaben *E Tautelē's* wäre *E Vitōrē* eine Insel, nach Erkundung bei einem anderen Nakanai wäre es jedoch ein Berg südlich vom Zweispitzberg. Nach der ganzen Erzählung wäre die zweite Angabe sicherer.

<sup>3</sup> *La halulula* bedeutet schlechthin den Schatten des Menschen, der nach ihnen zum Menschen gehört. Ein Schattenplatz heißt *la midu*.

*lōvō gōmai, amitēu vē maié: „La bōlō tēgatōu!“*<sup>1</sup> *Amitēu gēlu*  
 fliegt, kommt her, wir sagen so: „Das Schwein unser aller!“ Wir spannen auf  
*la bauba*<sup>2</sup>, *ēia lōvō loiō, tilō vola, amitēu kamutavua, amitēu garia*  
 das Netz, er fliegt von drüben, geht hinein, wir ergreifen ihn, wir zerfleischen  
*la vōvōla — la halulula utē la tahalō, mai ētatōu. —*  
 ihn den Körper sein — der Schatten sein hat Gestalt eines Mannes, wie wir alle. —  
*Amitēu alia, mai la paia tōlō la bōlō, ēia pēhō. Isasa bisi*  
 Wir essen ihn, wie der Hund zerfleischt das Schwein, (bis) es stirbt. (Wenn) einer klein  
*mōli, ē gulikiliki, ēia lōvō loiō, tilō la bauba, la tahalō isasa ali*  
 nur (ist), ein Knabe, er fliegt von drüben, geht ins Netz, ein Mann einziger ißt  
*kōkōvua, kama vēpalaiagitēu la valua. Eia uru, ēgitē usu alia.*  
 geheim ihn, nicht meldet es ihnen den Leuten. (Ist) er groß, sie viele essen ihn.  
*Amitēu kakakēa ēgitēu la bōlō tamitēu magō: „Lōvagu*  
 Wir bitten sie um das Schweinefleisch unser so: „Schenke mir  
*bakisi, lōvagu bakisi!“ Amitēu vitōrōragiragila. Amitēu ali molia,*  
 ein wenig, schenke mir ein wenig!“ Wir balgen uns darum. Wir essen nur ihn  
*la tuhala egiteu kalahōhōa, ēia putua, ēia talipaga. Amitēu*  
 (ganz ihn), die Knochen sein sie zersplittern, es bricht, es kracht. Wir  
*pōga lōu, amitēu alia lōu. Amitēu galugalu la mavō E Kēlēa,*  
 lauern auf wieder, wir essen einen wieder. Wir pflanzen die Ekelea-Taro;  
*la ilōla gasósó. Mulimuli ēgitē galugalu la Latilati, ēia*  
 das Innere ihr (ist) blutig. Nachher sie pflanzen die Latilati-Bananen, sie (ist)  
*magēgēsē. Mulimuli ēgitēu vulalaia, galugalua, ēgitēu pōu la mautu, ēgitēu*  
 rot. Nachher sie arbeiten, pflanzen, sie sitzen im Gehöft, sie  
*varēvarē sōluma, E Bōlubōlu<sup>3</sup> la mautu, la lalū mai la*  
 gehen spazieren nach Hause, nach E Bolubolu dem Gehöfte, ein Wasser (ist darin) wie ein  
*malulu, ēia golau la magō, ēia pōrēsile ōtalō la magasa mai la*  
 Loch, es geht zum Ufer, zum Meere, es entspringt unten auf der Erde wie eine  
*vilēlō, ēia pōlō ōtalō oilō la ilōla magasa, la tiala utu-*  
 Quelle, es geht hin unten dort drinnen im Innern der Erde, der Bauch sein (ist) tief  
*kēsa mai la tia lautu. E Bōlubōlu ēia ōrivō tamitēu; amitēu*  
 wie die Meerestiefe. E Bolubolu es (liegt) den Pflanzungen zu von uns; wir  
*vulalai oiō ōvōla. Amitēu malōhu, amitēu gōtalō liu. Egiteu*  
 arbeiten dort darauf. (Wenn) wir (sind) durstig, wir gehen hinunter trinken. Sie  
*la hituhitu<sup>4</sup> pōu ōtalō ōvōla. Isasa ē valaluagu, la isala E Tuka,*  
 die Teufel sitzen unten darauf. Ein der Verwandter mein, der Name sein (ist) Etuka,  
*ēia lōsō sōtalō ōvōla, sau la ia. Eia lihōa la varu la luma tēgitēu*  
 er tauchte hinunter darauf, zu holen Fische. Er sah ihn den First des Hauses ihrer  
*la hituhitu. Mulimuli ēia gōala, vēamitēu.*  
 der Teufel. Nachher er ging hinauf, erzählte es uns.

<sup>1</sup> Das Schwein ist das Hauptwildbret der Nakanai.

<sup>2</sup> *La báuba* ist das große Netz zum Fangen der Schweine und Kasuare.

<sup>3</sup> *E Bōlubōlu* soll ein Tümpel mit einer unterirdischen Verbindung zum Meere sein.

<sup>4</sup> Welcher Art diese Teufel sind, geht zur Genüge aus den Sagen und Erzählungen hervor. Die Seelen der Verstorbenen aus dem Stamme der *E Kēvēmūki* werden Teufel auf dem später geschilderten Zweispitzberg.



2. Fortleben der Seele in *Eaēa* auf der Insel *Lolobāo* (Duportail).

Erzählt in dem Dialekt der „Offenen Bucht“ von *Vūlia* aus *Eaēa*.

*Amitēu matē, ēsōu oilāi amitēu. Esōu a lēvēsēasēa pēsipēsi a maga-*  
Wir sterben, sie begraben uns. Sie die Teufel graben auf die Erde,  
*maga, ēsōu gualē a nununa. Esōu pēsipēsi a magamaga, amitēu*  
sie holen den Schatten. (Wenn) sie graben auf die Erde, wir  
*longē, amitēu itē a lulu. Munimuni amitēu ubi ēsou ōtanō mēna a*  
hören es, wir sehen ein Loch. Nachher wir werfen sie unten auf der  
*magamaga mēna a gata. Munimuni ēsōu bualē. Amitēu gualētāsē*  
Erde mit dem Speer. Nachher sie verschwinden. Wir nehmen weg  
*a gata, ēsou pēsipēsi a magamaga. Amitēu ubi ēsōu, ēsōu bualē.*  
den Speer, sie graben auf die Erde. Wir werfen sie, sie verschwinden.  
*Esōu pēsipēsi lōu a magamaga, bualē, ēsōu gualē a nununa bibi,*  
Sie graben auf wieder die Erde, verschwinden, sie holen den Geist des Mannes,  
*ēsōu vaūllau mēna a maūma mēnē ēsōu lēvēsēasēa — a maūma*  
sie gehen zum Ufer zu der Pflanzung von ihnen den Teufeln — die Pflanzung  
*mēnē ēsōu lēvēsēasēa a saalu. — Esōu tau ōsivō a*  
von ihnen den Teufeln (ist) ein Riff. — Sie legen (ihn) nieder in der Pflanzung der  
*lōvōna itōlu. Esōu vauluma, ēsōu lagē uluma, ēsōu mōngē-*  
Tage drei. Sie bringen ihn nach Hause, sie befehlen ihm zu wohnen, sie jauchzen  
*mōngē sōbēsōbē. Munimuni ēsōu lagē: „Itou vausinō mēna a*  
um ihn. Nachher sie fordern ihn auf: „Laßt uns hinübergehen zu den  
*ububuna!“ Esōu ōli uē, ēsōu asuusino mēna*  
Gehöften!“ Sie nehmen die Gestalt an des Schweinsfisches, sie gehen hinüber zu  
*a ububuna uē gunuana mamau. Esōu vausinōsinō mēna a*  
den Gehöften (als) Schweinsfische<sup>1</sup> viel sehr. Sie wandeln durch die  
*ububuna. Esōu asu lōu usinō mēna a ubu mine ēsōu, ēsōu lamōlamō-*  
Gehöfte. Sie kehren zurück hinüber zu dem Gehöft von ihnen, sie schlagen sein  
*ana, ēsōu vulailai, ēsōu maapui ōvada, ēsōu talē a ōbu tētēmutaula,*  
Gras aus, sie arbeiten, sie klären die Pflanzungsstelle, sie fällen Bäume ungeheure,  
*ēsōu vulailaiana, ēsōu langē a masoa, ēsōu*  
sie bearbeiten sie (die Pflanzungsstelle), sie werfen das dürre Reisig zusammen, sie  
*dadanu, ēsōu matuatuasi, ēsōu pupulē, ēi mēmēasi,*  
pflanzen, sie (die Pflänzlinge) werden groß, sie häufen an, es kommen große Blätter daran,  
*ēsōu gualē ōasiasina, ēsōu lubi, ēsōu vavadu, bilii*  
sie holen Taro-Nebenschößlinge seine, sie blasen<sup>2</sup> sie an, sie pflanzen, übergeben  
*tavivine. Esōu tavivine ani, ēsōu ani a gai, ēsōu*  
(sie den) Weibern. Sie die Weiber essen, sie essen junges Taroblättergemüse, sie  
*vausivō, ēsōu lulusu, ēsōu asuuluma, ēsōu suvi a*  
gehen in die Pflanzung, sie heben Taro aus, sie gehen nach Hause, sie schälen die  
*navō, ēsōu salalalai, ēsōu gamē, ēsōu masōsa, ēsōu tabalali a*  
Taro, sie kratzen sie ab, sie backen sie, sie (werden) gar, sie teilen aus den  
*vananunua. Esōu ani, ēsōu liu. Bōaasi.*  
Männern. Sie essen, sie trinken. Es ist fertig.

<sup>1</sup> Schweinsfische sieht man in den hiesigen Gewässern sehr häufig rudelweise.

<sup>2</sup> D. h. die Taroschößlinge werden erst angeblasen und den Frauen zum Pflanzen übergeben.

3. *La mahuli bibibi ôtalō E Dai.**Egitē E Gararua.*

*Amitēu pēhō, saē la naga, muli-  
muli amitēu gōtalō la mautu tami-  
tēu, la isala E Dai.*

*E ururu la mautu tamitēu la  
isala E Gai.*

*Eia vēamitēu; ili la mautu; ēia  
vē magó: „Ili la mautu alēlēlē!“*

*Eia pēhōti, ēia goiō ilia, ēia tigi  
la luma.*

*La valua tigi la hulūm, ēgitē  
ēhatavivilē tēgitēu la luma.*

*Eia labēa la pōrōtētala, la havi,  
ēia mōu, mōu, ēia goiō pēhō lōu.*

*Eia gōluma la mautu, ēia ligi-  
ligi.*

*Amitēu vē magó: „Eia tarivuti  
sōma!“*

*Amitēu lōlōa ēia ligiligi, amitēu  
hēlē soiō la luma, tarikōkōvu la pōró.*

*Eia ligiligi lōgala, la kabēbēru  
la luma, amitēu kama lihōa, la halu-  
lula mōli.*

*Eia ligiligi, ēia makōvu, ēia tuga  
ōtalō la mautu E Dai.*

*Eia goiō la luma tētala, ēia suti-  
vura la luma.*

*La tavilē tigi la humu, ēia humu  
la mavō, la bōlō, la ia, la kasi, ē  
kēhu, la malu, la gólugólu usw.*

*Mulimuli ēia tabaria tē la valua  
tē hatavivilē.*

*Egitēu ali, la tiagitēu pōre; muli-  
muli ēgitē liu, ēgitē pōu.*

*La tavilē, ē rutula tahalō, silēa  
la ilili, ēia tubi la óbu.*

*Egitē hatavivilē ili la tava, ēgitē  
gēgēu la mahuma.*

3 Fortleben der Seele in *E Dai.*

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu*,  
Stammesname *E Gararua*.

Wenn wir sterben, besteigen wir  
den Einbaum und fahren hinunter zu  
unserem Gehöft namens *E Dai*.

Der Herr unseres Gehöftes heißt  
*E Gai*.

Er (*E Gai*) heißt uns ein Gehöft  
anzulegen; er sagt: „Lege dieses Ge-  
höft an!“

Der Verstorbene legt es (das Ge-  
höft) an und baut ein Haus.

Die Männer bauen ein Männerhaus,  
die Weiber erhalten ein Weiberhaus.

Er (der Verstorbene) errichtet sein  
Bett und die Feuerstelle, er wohnt  
eine Zeitlang und stirbt nochmals.

Er geht zu seinem heimatlichen  
Gehöft und klopft an.

Wir sagen dann: „Er ist hierher  
zurückgekehrt!“

Wenn wir es klopfen hören, flüchten  
wir uns in das Innere des Hauses und  
verstecken uns im Bette.

Er klopft von außen, der Außen-  
seite des Hauses, wir sehen ihn nicht,  
denn es ist nur sein Schatten.

Er klopft, hört auf und geht hin-  
unter zum Gehöft *E Dai*.

Er geht zu seinem Haus hinüber  
und erwärmt es.

Ist es eine Frau, so baut sie die  
Kochhöhle, backt Taro, Schweine-  
fleisch, Fische, Seemuscheln, Kasuar-  
fleisch, Vögel u. a. m.

Nachher teilt sie es den Männern  
und Frauen aus.

Sie essen, werden satt; nachher  
trinken sie und setzen sich.

Ist die Frau Gattin eines Mannes,  
so zerreißt sie zarte Taroblätter zum  
Gemüse und bereitet Brennholz.

Die Frauen pflücken Blätter des  
wilden Ingwer und reinigen die Pflan-  
zung.



*La valua ēgitē galua, ēgitē goiō  
vulalai.*

*Egitē hatamalēmalē ēgitē luku-  
luku la mavō, ēgitē óvia, ēgitē goiō  
taua la mata la talila.*

*La tahalō ēia goiō palēa la uvē,  
ēia goiō hugua, ēia lubēa, ēia ta-  
baria la malalala, ēia galu kaluvu.*

*Egitē hatamalēmalē goiō palēa  
lōu, hugna, ēgitē goiō la luma tēgi-  
tēu talua.*

*Egitē hatavivitē, hatamalēmalē  
ēgitē abi la uarō, ēgitē tagua ōtalō  
la magasa, ēgitē uaia.*

*La tavilē ēia palala la mavō,  
ēia hugua, ēia gōluma, talua tē la  
mata la luma, ēia susuvi la bēo,  
ēia avua, abi la liu, igō pulōa la  
pakókó, ēia humua la pakókó.*

*La girósi te la bōlō. — Muli-  
muli pōeia ēia tōvōa la palō, ēia  
harētilia tē la óbu, mulimuli ēia mai-  
gi, ēia tabari ē haruálu sōtalō la  
luma tétala.*

*E haruála abia, vagōvulua ēgitē  
vulalai.*

*Egitē alia, alia la movō, alia la  
ilili.*

*La valua mōli sae la ulu, la  
uele, ēgitē maubēbe, ēgitē go lau la  
magō, ēgitē lagēa la ia.*

Die Männer pflanzen und arbeiten.

Die männlichen Einwohner heben Taro aus, schneiden die Schößlinge ab und legen sie vor die Türe des Pflanzungshauses.

Ein Mann bindet Taroschößlinge, trägt sie auf dem Kopfe weg<sup>1</sup>, bindet sie wieder los, verteilt sie auf der Rodstelle und pflanzt sie alle.

Ebenso die männlichen Einwohner, sie binden, tragen auf dem Kopfe weg, gehen zu ihrem Hause und werfen ab.

Frauen und Männer nehmen den Pflanzstock, stoßen Löcher in die Erde und erweitern sie.

Ein Weiß bindet Taro zusammen, trägt sie auf dem Kopfe nach Hause, wirft sie vor der Türe des Hauses ab, schält sie mit der Perlmuschelschale und wickelt sie ein; es nimmt Kokosnüsse, preßt die Milch über das Taro-blätterm Gemüse aus und legt das Taro-blätterm Gemüse und die Taro in die Kochhöhle.

Die Schalen sind für die Schweine. — Nachher löst es das Päckchen, füllt ein Körbchen damit, hängt es an einen Baum und, wenn es kühl geworden ist, übergibt (das Weib) es seinem Gatten in dessen Haus unten<sup>2</sup>.

Sein Gatte nimmt es und setzt es denen vor, die gearbeitet haben.

Sie essen sowohl die Taro, wie das Taroblätterm Gemüse.

Nur die Männer klettern um Brotfrüchte<sup>3</sup> und Mandelfrüchte<sup>4</sup>, gehen zum Meeresufer und fangen Fische.

<sup>1</sup> Hugúa ist die Tragweise der Frauen, sie tragen die Lasten auf dem Kopf; Tragweise der Männer ist bōléa (auf den Schultern tragen). Die männlichen Geister eignen sich die Tragweise der Frauen an, wie sie auch in der Folge sich mit den Frauen gegen die Nakanaisitte in das Pflanzen teilen.

<sup>2</sup> Das Haus des Mannes wird hier la luma und nicht la hulúm genannt.

<sup>3</sup> Artocarpus incisus.

<sup>4</sup> Canarium indicum.

*Mulimuli la tiliula uru malau, ēgitē vagōlumēa, ēgitē abi alē ē rutugitēu.*

*E rutula tabari ēgitē hatavivilē, ēharuala tabari ēgitē la valua. — Mulimuli kaluvuti.*

*Egitē mahuli mōli, mahnli mōli, ēgitē mahuli bibibi mōli.*

*Vakasā ēgitē pēhō ōtalō E Dai, mulimuli la pilōhō ukati, ēgitē ukati pēpēhō.*

4. *La mahuli bibibi oīō E Vagōlu.*

*Egitē E Vagōlugōlu.*

*Amitēu pēhō mōli, amitēu goiō E Vagōlu.*

*Amitēu kama rōvirōvia, E Vagōlu pōu maulau, amitēu kama lōlōa, la tahalōisā kama vēamitēu.*

*Amitēu lōlōa bakisi mōli: amitēu gē pēhō, amitēu gē goiō ōvōla la mautu la hitu.*

5. *La mahuli bibibila ōata t' E Pagō.*

*Egitē E Kevemumuki.*

*E ururul' E Pagō: E Sēlēmauru, E Mōhōliuru, E Vetata, E Kababauru, e tamal' E Geike: E Sumūa, E Geike, ē tamal' E Sumūa.*

*Amitēu isa gē pēhō, amitēu gōata E Pagō tigi la luma.*

*Egitēu alē mamuga pēpēhō palati ēgitē galua la bua, la kaliva, la*

Ist die Schnur mit aufgereihten Fischen<sup>1</sup> lang geworden, bringen sie dieselbe nach Hause zu ihren Gattinnen.

Die Gattin verteilt sie unter die Frauen, der Gatte unter die Männer. — Nachher ist es fertig.

Sie leben nur, sie leben nur, sie leben nur immerfort.

Nur einmal stirbt man unten in E Dai, dann ist der Tod vorüber, man stirbt nicht mehr.

4. Fortleben der Seele in *E Vagōlu*.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora*, Stammesname *E Vagolugolu*.

Sobald wir sterben, gehen wir hinüber nach *E Vagolu*.

*E Vagolu* ist uns nicht bekannt, es liegt weit weg, wir wissen nichts davon und kein Mensch hat uns eine Nachricht gebracht.

Wir wissen das wenige nur: Wenn wir sterben, gehen wir hinüber zu dem Gehöft des Teufels.

5. Fortleben der Seele auf dem *E Pagō* (Zweispitzberg).

Erzählt von *E Kabāba* aus *E Kavutu*, Stammesname *E Kevemumuki*.

Die *E Pago*-Häuptlinge sind: *E Selemauru*, *E Moholiuru*, *E Vetata*, *E Kababauru*, *E Sumua*, der Vater des *E Geike*<sup>2</sup>, und *E Geike*, dessen Vater *E Sumua* ist.

Stirbt jemand von uns, so gehen wir auf den *E Pago* hinauf ein Haus bauen.

Die vorher Gestorbenen pflanzen Betelbäume<sup>3</sup>, wilde Taro<sup>4</sup>, Süßkartof-

<sup>1</sup> Der Fischer reiht die von ihm gefangenen Fische an einer Lianenschnur, die durch Mund und Kiemen gezogen wird, auf. Schnur und Fische werden *la tiliula* genannt; eine lange *tiliula* bedeutet daher einen reichen Fischfang.

<sup>2</sup> Diese Bezeichnung eines Mannes nach seinem Sohne ist in Nakanai sehr häufig. Der Vater nennt sogar den Namen seines Sohnes, wenn er von sich spricht.

<sup>3</sup> *Areca catechu*.

<sup>4</sup> *Colocasia indica*.



*kuruvē la liu, la mavō, ē masēgi,  
la huvi*

*Egitē tōlō la lulubō, ēgitē abi la  
havi sēlua, ēgitē abi la sisi, ēgitē  
sēlua la lulubō, ēia maōsa, ēgitē  
pōlēa, tigi la luma.*

*Egitē goiō sautavua la bōlō isa  
mai galigēli, ēgitē tigi la luma tē  
la tahalō ale sōlō pēpēhō.*

*Egitēu ale mamuga pēho palati  
ēgitē olōa la bōlō, ēgitē vevēvula  
(alē sōlō pēpēhō), ēgitē lukua la ma-  
vō, ēgitē gutugutu, la mavō masōla.*

*Egitē (sōlō pēpēhō) goiō kōlia,  
abiagitēu alē pēpēhō alaurati, la  
bōlō, la mavō: tēgitēu alē vēgu-  
gumu la kaliva, la kuruvē.*

*La havi ēia tutubu, E Sumua  
pōurōbōa: ēia matē, ēia isu lōu, ēia  
gō lōu.*

*La vilēlo<sup>5</sup> oilō la mapal' E Pagō,  
ēia hōputala lōtalō, ēia sali sōlau  
la mahuma tamitēu, ēia salitarō la  
mavō tamitēu, la luma tamitēu, sali-  
tarō tōmia.*

*La magasa' E Pago pigirōbō  
la mahuma tamitēu, la mamavō  
kōkōvu tōmiti.*

*Amitēu goiō bula sōtalō la mautu  
tēgitēu E Pōrapōra.*

*La valua tamitēu hēlē tōmi sōma,  
E Sulu, E Tarōbi ubi agitēu.*

fein<sup>1</sup>, Kokospalmen, Taro, Maniok<sup>2</sup>  
und Jams<sup>3</sup>.

Sie (die vorher Gestorbenen) fällen  
Brennbäume, holen Feuer und Kokos-  
blätter herbei, brennen die Brenn-  
bäume, und sind sie angebrannt,  
schälen sie diese und bauen das Haus.

Tags zuvor, bevor sie das Haus  
des eben verstorbenen Mannes bauen,  
ergreifen sie ein Schwein.

Die vorher Gestorbenen zerteilen  
das Schwein und teilen es aus (unter  
die eben Verstorbenen), sie heben  
Taro aus, sie kochen, bis die Taro  
gar sind.

Die (eben Gestorbenen) revan-  
chieren sich und geben den früher  
Gestorbenen Schweinefleisch und  
Taro; denen aber, welche sich der  
Taro enthalten<sup>4</sup> (geben sie), wilde  
Taro und Jams.

E Sumua setzt sich auf das rau-  
chende Feuer; ist es erloschen, zündet  
er es wieder an, und es flammt wieder.

Eine Quelle hat ihren Ausfluß im  
E Pago-Innern, sie sprudelt unter-  
irdisch, fließt uferwärts unseren Pflan-  
zungen zu, schwemmt unsere Taro  
und Häuser weg, schwemmt alles  
zusammen fort.

E Pago-Erde überzieht unsere  
Pflanzungen und verbirgt alle unsere  
Taro.

Wir ziehen dann hinunter in das  
Gehöft der E Porapora-Leute.

Unsere Männer fliehen alle zu-  
sammen nach E Sulu, und die E Ta-  
robi überziehen sie mit Krieg.

<sup>1</sup> *Convolvulus batatas.*

<sup>2</sup> *Manihot utilisima.*

<sup>3</sup> *Dioscorea alata.*

<sup>4</sup> *Vegugumu* (sich der Taro enthalten zu Ehren eines Toten). Stirbt ein Verwandter der Geister, so fügen auch sie sich der Sitte, die Gestorbenen selbst tun es nicht.

<sup>5</sup> Die *la vilēlo* ist nach meinen Erkundigungen ein Regenbach, der im Nordwest-Passate sein im Südost-Passate meist trockenes Bett überschreitet.

## B. Historische Sagen.

## 1. Das erste Menschenpaar.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora*.

*Alaurati la tavilē isá, la tamalē isa.*

*Egirua vuō ōlau la magō, mulimuli ēgirua gōluma.*

*La vuvu pēpēsi. — La tavilē gōtalō la malulu la vuvu la tahalō gōata tē la mulila ōata te la gēlu la ōbu.*

*La vuvu igō la tavilē isá gōtalō te la malulu.*

*La tavilē pigō ē latatula ilua, mulimuli ēlatatula ururu, ē latatula ubi la vugi; la limagirua vagari, ēgirua ubi la gōlu isa, ēia siki.*

*E tilagirua vē maié: „Ubi gautōa la vugiēlē!“*

*Mulimuli ēgirua ubi la vugi.*

*La tahalō isauru pōpōu oilō tē la luma, mulimuli ēia ga masagēa ubi ēgitē m'ē latatula.*

*Egitē hēlē goiō malau.*

*Mulimali la tahalō mavuta la iōgō, ē latatula kōpē la mata tētala, ēgirua goiō, ubi la tahalō oilō la pōrō tētala, ubi, la tahalō pēhō.*

*La vuvu goiō igō ē tilagirua, mulimuli ē tilagirua savulatu, ē tilagirua goiō pigō ilua la tavilē, ē hatavilēgirua.*

*La vuvu igō lōa ē tilala, ēia pigō isa la tamalē, la vuvu goiō igō lōa ē tilala, ēia pigō la tavilē isa . . . ēlatatula usu, ēlatatula usu, ēgitē ururu.*

*Egitē uru, ēgitē puli ē ruturutugitēu, ēgitē pigō ē latatugitēu. —*

Einst war eine einzige Frau und ein einziger Mann.

Beide fischten am Meeresufer und gingen dann nach Hause.

Die Stockwespe grub Erde auf. — Die Frau ging in das Loch der Stockwespe hinunter, der Mann hinauf zu seiner Wohnung oben in den Ast eines Baumes.

Die Stockwespe „machte die Frau“, welche in das Loch hinuntergegangen war.

Die Frau gebar zwei Söhne, diese wurden groß und fällten Bananenstauden; beider Hände wurden stark, und wenn sie auf etwas warfen, trafen sie.

Beider Mutter sagte: „Versucht doch mal diese Bananenstaude zu fällen!“

Beide fällten die Bananenstaude.

Der große Mann saß in seinem Hause und wollte die Mutter mit den Söhnen töten.

Sie aber flohen weit weg.

Als nachher der Mann eines Nachts schlief, öffneten die Söhne seine Türe, traten ein, speerten den Mann drinnen auf seinem Bett, sie speerten und der Mann starb.

Die Stockwespe ging „beider Mutter machen“, beider Mutter wurde schwanger, beider Mutter gebar zwei Mädchen, die Schwestern der beiden.

Die Stockwespe „machte wieder die Mutter“, und sie gebar einen Knaben, die Stockwespe „machte wieder die Mutter“ und sie gebar ein Mädchen . . . ihre Söhne wurden zahlreich und wuchsen heran.

Als sie erwachsen waren, nahmen sie Gattinnen, diese gebaren ihre



*La tahalo isa goiō pulia ē rutula, la tahalō isasa goiō puli lōa ē rutula, la taholō isa goiō puli lōa ē rutula, igō molia, igō molia — ē ruturutugitēu usu kaluvu. Egitē savu ē latatugitēu, isasa goiō savu ē latula, igō mōli maiē.*

*La Kalai tamitēu usu, isahari goiō ili la mautu, isahari goiō ili la mautu, gē lamōlamō, ēgitē gē pōu ōvōla.*

*Mulimuli ēgitē ili la mautu.*

## 2. La magō.

*La tahalō ilua vēmamusi, egirua tōlōa la uaga tēgirua. — Egirua pēsi la magasa malaua, egirua vōrēvōrē, eia ukati karakara.*

*Egirua goiō la lalu sali ōvōla, egirua vōrēa, egirua goiō pōru.*

*Egirua goiō vēmamusi, gōlau la magō, egirua sivutia la magō ēgirua vē magō: „La magō tēgalua!“*

*Mulimuli ēgirua vē ale e latatugirua, e rutugirua, ēgirua vē magō: „La magō tamila, amila lihōtia!“*

*Egite goiō lihōa la magō tegitēu. Kaluvuti.*

## 3. E ururumitēu E Kulukēauuru.

*E Kulukēauuru sivuti la mautu mē la mago mē-la sakalu.*

*Eia mōli sēkela pōu la mautu.*

*E Loliuru ēia susulia, ēgirua pōu la mautu.*

Kinder. — Ein Mann nahm sich seine Gattin, ein anderer nahm sich auch eine Gattin, und „machte nur sie“ und „machte nur sie“ — so alle ihre zahlreichen Frauen. Sie zeugten ihre Söhne, einer zeugte seinen Sohn, und alle taten so.

Unsere Nakanai wurden zahlreich, einige gingen hierhin ein Gehöft anzulegen, einige gingen dorthin ein Gehöft anzulegen, Gras auszuheuen und dort zu wohnen.

Nachher legten sie ein Gehöft an.

## 2. Das Meer.

Erzählt von E Ubala aus E Porapora.

Zwei Männer waren mit Hunden auf der Jagd und bauten sich einen Einbaum. — Beide gruben weithin die Erde auf, ruderten mit den Paddeln, aber er (der Einbaum) glitt nicht dahin.

Beide gingen zu einem Wasser, um darauf zu fließen, sie ruderten ihn (den Einbaum) und landeten.

Beide gingen mit der Meute auf die Jagd, kamen zum Meeresufer, fanden das Meer und sagten: „Das Meer von uns beiden!“

Dann benachrichtigten sie ihre Kinder und Gattinnen und sagten: „Wir beide haben das Meer von uns beiden gesehen!“

Sie gingen hinüber ihr Meer zu sehen. Es ist fertig.

## 3. Unser Ahnherr E Kulukēauuru.

Erzählt von E Lutu aus E Buluma, Stammesname E Vagolugolu.

E Kulukeauuru fand das Gehöft, das Meer und das Riff.

Er war noch ganz allein in dem Gehöft.

E Loliuru gesellte sich ihm zu, und beide wohnten im Gehöft.

*Egirua vulaia la mahuma tēgirua, ēgirua galugalu, gēgēu, galu ē viva mē la vugi mē la mavō.*

*Eia kusi para. — La valua lōbali goiō tēgirua, ēgirua lukuluku la mavō, gutugutu la bakē, abiagiteu, ēgitēu ali.*

*La tavilē ilua goiō tēgirua sibi-talatavu ēgirua.*

*La tavilē isasa goiō tē la tahalō isasa; la tavilē isa goiō tē la tahalō isa; ēgirua savu ēlatugirua, tē alē isa, te alē isa, tē alē isa la tavilē, tē alē isa la tamalē.*

*E latugirua uruti, ēgirua goiō pigō lōu ilua, la tavilē isa, la tamalē isa.*

*E hatavilēgirua e hatamalēgirua puli lōu ēgirua, ēgirua savulatu lōu, ēgirua pigō lōu, la valua usu kiki-ma sulubula tē la mautu.*

*Egitē usuti, ēgitē galua la liu, la uēlē mē la ulu, mē la tōvu, la suku, la kēmē, la gaiua mē la tabua, la kalīva.*

*Egirua abi la māili, la hali; ēgirua igō la hatō, la hatō para, ēia tarkidi.*

*E la tatugirua igō lōu, ēia para.*

Beide bearbeiteten ihre Pflanzung, pflanzten und reinigten, pflanzten Gemüse, Bananen und Taro.

Alles wuchs vortrefflich. — Fremde Leute kamen zu beiden hinüber, beide hoben Taro aus, brieten sie im Feuer, setzten sie ihnen (den Fremden) vor, und diese aßen.

Zwei Frauen gingen hinüber zu den beiden, und beide nahmen die zwei in Empfang.

Die eine Frau ging zu dem einen Mann hinüber, die andere zu dem andern; beide (Männer) zeugten ihre Kinder, von der einen eins, von der anderen eins, von der einen ein Mädchen, von der anderen einen Knaben.

Als ihre Kinder groß waren, gebaren sie wieder zwei, ein Mädchen und einen Knaben.

Die beiden Geschwisterpaare heirateten gegenseitig, beide (Frauen) wurden auch schwanger und gebaren, so daß die Leute im Gehöft unzählbar wurden.

Als sie zahlreich geworden waren, pflanzten sie Kokospalmen, Mandelbäume<sup>1</sup>, Brotfruchtbäume<sup>2</sup>, Zuckerrohr, Tabak<sup>3</sup>, Mangobäume<sup>4</sup>, die malayischen Apfelbäume<sup>5</sup>, wildes Zuckerrohr<sup>6</sup> und wilde Taro<sup>7</sup>.

Beide holten roten Lehm<sup>8</sup>, den Obsidianstein, beide bereiteten den Sago<sup>9</sup>, er wurde viel und war gut.

Die Söhne der beiden bereiteten ihn auch und er wurde viel.

<sup>1</sup> *Pometia pinnata.*

<sup>2</sup> *Artocarpus incisa.*

<sup>3</sup> Juka.

<sup>4</sup> *Mangifera indica.*

<sup>5</sup> *Eugenia malaccensis.*

<sup>6</sup> *Saccharum floridulum.*

<sup>7</sup> *Colocasia indica.*

<sup>8</sup> Gefärbt mit *Bixa orellana.*

<sup>9</sup> *Nipa fructicans.*



*Egirua abi la hatōtōlul' ē kilēhō,  
ēgitē abi la mai, ēgitē tahōa, ē ki-  
lēhō pēpēsi, la vahala tilō la mai,  
la mai vaga, ēgitē alia.*

*Egitē tōmi lihōa, ēgitē tatahō  
kaluvu, ēia para la huti tē la mau-  
tutula.*

*Egirua ubi la bauba, ēgirua mōgō.*

*Egitē gēlua la bauba, ēgirua  
goilō tutumulia, ēgirua sioutia la  
bōlō ōtalō mavuta.*

*La bōlō hēlēl' ēgirua ēia gōgala  
tē la bauba, tilō.*

*Egitē laua, ēgitē miri, ēgitē gō-  
luma, ōlōa, ēgitē alia. — Eia para  
tē la maututula, ēgitē la valua igō  
kaluvutia.*

*Egirua ubi la vuō la ia, e sulu  
isasa, la bēbē isasa.*

*Egirua susulu mōli la ia mē ē  
rava, ēgirua tapatarō la vuō.*

*Egirua goiō pulia la paia, ēgirua  
ubi la bōlō, mē ē kēhu, mē ē pakasa,  
la basi, ē kaupōlō.*

*Egirua ubi ēgitēu kaluvu, vagoiō  
tē hatavivile.*

*Egitē humara alē ēia masōla.  
Egitē goiō kalōkalō, ēgitē lau kaluvu  
la bōluluma, ēia kaluvu; ēgitē goiō  
tilia, ēia kaluvu.*

#### 4. La havi.

*La valua ēgitē suvia la mavō  
tegitēu, ēgitē, vuharōa tē la harō,  
la mavō tutulu la harō, ēgitē alia  
la mavō.*

Beide holten Buschhühnereier, beide holten eine Schlinge, sie legten sie, ein Buschhuhn grub die Erde auf, ging mit einem Bein in die Schlinge, die Schlinge zog sich zusammen, und sie aßen es.

Alle zusammen sahen es, ahmten es alle nach, und es wurde allgemein in den Gehöften.

Beide fingen mit dem Netz und spürten Schweine auf.

Alle zusammen stellten das Netz auf, beide gingen in den Busch hinein den Schweinespuren nach, und beide fanden ein unten liegendes Schwein.

Das Schwein floh vor beiden hinaus zum Netz und ging hinein.

Alle zusammen ergriffen und umjauchzten es, gingen nach Hause, zerteilten und aßen es. — Dies wurde Gewohnheit, alle Männer machten es so.

Beide fingen auch Fische mit dem Netz, sowohl mit dem Sulu- wie mit dem Bebe-Netz<sup>1</sup>.

Beide fingen nur Fische und Schildkröten, und verließen das Netz.

Beide holten ihre Hunde herbei, jagten Schweine, Kasuare, Känguruhs, Beutelratten und Opossums<sup>2</sup>.

Beide erjagten sie alle und brachten sie den Frauen hinüber.

Diese kochten sie, damit sie gar wurden. Alle gingen die Liegetrommel schlagen, ergriffen alle zahmen Schweine und es war fertig; sie gingen tanzen und es war fertig.

#### 4. Das Feuer.

Erzählt von E Ubala aus E Porāpora.

Die Leute schälten ihre Taro, trockneten sie an der Sonne, und wenn sie von der Sonne heiß waren, aßen sie die Taro.

<sup>1</sup> Das e sulu-Netz ist das gleiche wie das la vuō.

<sup>2</sup> Phalangista vulpina.

*Egitē vuharōa mōli la movō te-  
gitēu, alalia; la ilili lōu, alalia:  
ēgitē vuharōa, ēgitē alalia.*

*La ia lōu, ēgitē vuharō mōlia  
tē la harō.*

*La ila tē la tahalō isa paru lō-  
ata la mōri, ēia paru sōtalō tēga-  
tōuē: E Taumētubu lihōa.*

*E tubula lēgēlēgē sōgala la mata-  
pirō, ēia sivutia la ila, ēia paru  
sōtalō, ēia abialē ē tubula.*

*La tahalō tahi egirua, ēia vē  
magō: „Amulua m'ētubum kama li-  
hōa la ila tegeaku? Amulua vepa-  
laiagu, au ge abi amulua la gōlu  
isā tēgēaku!“*

*Eiagōata la mōri, ēia pigia ēgi-  
rua m'ētubula la havi, ēia vē magō:  
„Amulua gugutu la mavō, gugutu  
la ia, gugutu la ilili!“ Egirua abi  
lōa, la tahalō la ila tētala ēia paru.*

*Egirua utua la ōbu, ēgirua galia,  
ēgirua gutua la paga tēgirua, ēia  
masōla, ēgirua alia.*

*La havi paratiō; ēia para la  
mututula usu papahiō, para soiō,  
para soiō.*

*Egitō la valua abi kaluvu la  
havi. Kaluvuti.*

Sie trockneten ihre Taro nur an der Sonne und aßen sie: sie trockneten es an der Sonne und aßen es.

Auch Fische aßen sie nur an der Sonne.

Das Kanu-Beil eines Mannes fiel vom Himmel oben und fiel zu uns herab: E Taumētubu sah es.

Ihr Enkel amüsierte sich draußen auf dem Vorplatz des Gehöfts, er fand das heruntergefallene Kanu-Beil und gab es seiner Großmutter.

Der Mann frug beide und sagte: „Habt ihr, du und dein Enkel, nicht mein Kanu-Beil gesehen? Sagt mir es, ich werde auch etwas von mir holen!“

Er ging hinauf in den Himmel, warf ihr und ihrem Enkel Feuer hinunter und sagte: „Kocht die Taro, kocht die Fische, kocht das Taro-blättergemüse!“

Beide nahmen dies (Feuer), der Mann das heruntergefallene Kanu-Beil.

Beide schlugen Holz ab, spalteten es, kochten ihr Ding, es wurde gar und beide aßen es.

Das Feuer hat sich verbreitet; es verbreitete sich in den Gehöften weit und breit, verbreitete sich hierhin, verbreitete sich dorthin, die Menschen brauchten alle das Feuer. Es ist fertig.

(Fortsetzung folgt.)

## The Reluctant Bridegroom.

By ELSIE CLEWS PARSONS, New York.

To-day the prowess theory of exogamy made by our ethnologist forebears has for us little but historic interest, and their rather frantic attempts to discover "rape symbols" the better to exploit marriage by capture must appear not only futile, but not altogether scholarly. So often they entirely overlooked the setting of the "symbol" or some pertinent fact giving it an unmistakably different aspect. To one class of such facts I would like to draw attention, not in refutation of what no longer needs it, but because it is of interest to the theory of ceremonial as an expression of reluctance to envisage new conditions.

This reluctance is not confined to one sex. Quite often, I have found, a "rape symbol" displays itself in the conduct of the bridegroom. Let me give illustrations. In New Britain the bride has to stay five days alone in the bridegroom's house, fed by his kindred. He himself is hiding away in a place in the forest or the high grass known only to the men<sup>1</sup>. Nor is this coy<sup>2</sup> behavior the first demonstration he has given of his feeling about matrimony. He is supposed to rebel against it at his initiation ceremony, the ceremony qualifying him for it. At this time a coil of shell money is thrown over his head to placate him. If he succeed in breaking away from his captors, he is allowed to escape from the public initiation. He may still, however, be entrapped privately, for his parents are "ashamed" of his bachelorhood. Decoyed and caught, he will vociferate: "What have I done that I should be compelled to marry? — Let me go." And this time if he can break away, it is etiquette for him to try to kill his pursuers<sup>3</sup>. Among the Abengs and Matabengs, divisions of the Garos of Assam, it is the custom for a man to refuse at first to marry the girl who has sought his hand, and to run away and hide. Friends go to look for him and bring him back by force. He again escapes and is again brought back. But if he runs away the third time, he is unpursued; it is taken for granted that he is really averse to the marriage<sup>4</sup>. Among the Abchasses of the Western Caucasus it is on his wedding night the bridegroom runs away and hides. The next day he is brought to the home of his bride by force<sup>5</sup>.

But apart from running off, there are other ways in which the bridegroom is expected to exhibit "modesty". Among the Andaman Islanders the

<sup>1</sup> PARKINSON R., "Im Bismarck-Archipel", p. 98. Leipzig 1887.

<sup>2</sup> HERBERT SPENCER pointed out that in the case of girls certain "rape symbols" were merely expressions of coyness. But in these experiences the element of reluctance, I take it, so greatly overweighs the element of desire that "coyness" is not a happily descriptive term.

<sup>3</sup> DANKS B., "Marriage Customs of the New Britain Group". *Journal of the Anthropological Institute*, XVIII (1888—1889), p. 286, 287.

<sup>4</sup> PLAYFAIR A., *The Garos*, p. 67. London 1909.

<sup>5</sup> SEIDLITZ N. V., "Die Abchassen". *Globus*, LXVI (1894), p. 40.



bridegroom takes his place at his wedding among the bachelors. When the chief or elder approaches him, he "at once assumes a modest demeanor and simulates reluctance to move"<sup>1</sup>. With encouraging and reassuring words, he is led slowly, sometimes almost dragged, towards his *fiancée*<sup>2</sup>. In the Eastern Islands of the Torres Straits he has to pretend to be greatly ashamed and hide his face<sup>3</sup>. Among the Chukmas of South-Eastern India, at the wedding rite of eating together, the bridegroom as well as the bride is expected to be bashful. To the hilarity of all, his best man has to direct his hand to his bride's mouth<sup>4</sup>. Among the Greeks of Southern Macedonia it is the bridegroom and not the bride who is "lifted". On the last day of the week long celebration, an envoy from the bride comes to gird the bridegroom, attempting at the same time to lift him from the ground. He struggles and resists<sup>5</sup>. The Albanian bridegroom simulates, like his bride, great unwillingness to enter the nuptial apartment<sup>6</sup>.

In conclusion let me give Plutarch's account of the conduct of the Spartan bridegroom. It is the account mainly relied upon, let us note, to prove the existence of marriage by capture among the Dorians. Plutarch says, to be sure, that "the husband carried off his bride by a sort of force". She is then prepared for him. Her hair is clipped close, she is dressed up in men's clothes, and she is left upon a mattress in the dark — rather strange precautions for a rapist to take<sup>7</sup>. But it is with the rest of the account we are most concerned. After the bridegroom has visited his masquerading bride he returns to sleep as usual with the young men. "And so he continues to do, spending his days, and, indeed, his nights, with them, visiting his bride in fear and shame, and with circumspection when he thought he should not be observed; she, also, on her part, using her wit to help find favorable opportunities for their meeting, when company was out of the way. In this manner they lived a long time, in so much that they sometimes had children by their wives before ever they saw their faces by daylight<sup>8</sup>. Plucky as the Spartans may have been in battle, in encountering the opposite sex do they not appear a bit faint hearted?

Faint hearted, one means of course, about making a change, and faint-hearted collectively. In primitive circles the surreptitious bridegroom or the run-away is merely a figure head; among us moderns, change not being quite as much of a social bugbear, the bridegroom who fails to turn up at his

<sup>1</sup> MAN E. H., "On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands". Journal of the Anthropological Institute, XII (1882—1883), p. 137.

<sup>2</sup> She too has been making a great display of modesty, weeping and hiding her face.

<sup>3</sup> Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, VI, p. 113. Cambridge 1908.

<sup>4</sup> LEWIN T. H., Wild Races of South-Eastern India, p. 178. London 1870.

<sup>5</sup> GARNETT L. M. J., The Women of Turkey: The Christian Women, p. 84. London 1890.

<sup>6</sup> *Ib.*, p. 255—256.

<sup>7</sup> An instance of sex inoculation and assimilation CRAWLEY calls the dressing up. (The Mystic Rose, p. 372. London and New York 1902.)

<sup>8</sup> Lycurgus, Ch. XV.

wedding betrays only his personal timidity and lack of enterprise. His representative character survives only in popular humor and, in certain circles, in the minds of his friends. He "showed a real dread of meeting his old bachelor friends", writes Strindberg of a betrothed man. "They seemed to him like enemies, and he saw their sceptical grimaces, which were only too easy to interpret. 'See! there he is caught! To think of the old rascal letting himself be hoodwinked! etc.' For the young bachelors were of the opinion then, as now, that love was a piece of trickery which sooner or later must be unmasked"<sup>1</sup> — a coil thrown, not by his family, but by his sweetheart.



---

<sup>1</sup> Fair Haven and Foul Strand, p. 25. New York 1914.

# La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.

## Table générale des matières.

- I<sup>re</sup> Partie. La naissance:** D'où vient la vie? — Moyens pour déterminer le sexe des enfants. — Naissance. — Superstitions pour conserver l'enfant en vie.  
**II<sup>e</sup> Partie. Le mariage:** Chercher une fiancée. — Fiançailles. — Noces. — Chansonnettes.  
**III<sup>e</sup> Partie. Les funérailles:** Introduction. — Décès. — Deuil. — Obsèques. — Culte des ancêtres. — Chansonnettes.  
**IV<sup>e</sup> Partie. Fêtes et usages pendant le cours d'une année:** Le pays et la ville de Tu-kiang. — Généralités sur les fêtes. — Les mois de l'année et leurs fêtes.

## I<sup>re</sup> Partie. — La Naissance<sup>1</sup>.

### 1<sup>er</sup> CHAPITRE:

D'où vient la vie?

Les détails concernant les usages et les superstitions sont ceux en vogue chez le peuple de *Tou-tsiang*.

Arrivé le sixième mois après la conception, l'enfant commence à vivre dans les entrailles de sa mère. L'accouchement doit avoir lieu le dixième mois, au complet. Un enfant qui verra le jour plus tôt, soit, par exemple, vers le huitième mois, restera pour toute sa vie faible, sans forces.

D'où vient la vie? Ou l'âme, d'où vient-elle?

Un médecin-lettré, m'expliquant un jour un traité de médecine, me disait: «L'âme est formée par le *k'i*, le souffle de la mère, comme le corps est formé par l'union de l'homme et de la femme. Mais le peuple, qui n'en sait rien, dit sottement: l'âme est formée ou faite par le *T'ien-ie*, ou le Ciel, et c'est par l'intermédiaire de la déesse *Song-tze-p'oussa* (la déesse qui apporte des enfants), une déléguée du *T'ien-ie*, que l'âme est donnée ou apportée.»

Le corps, dans les entrailles de la mère, comment est-il formé?

La théorie de la formation repose sur les principes suivants, principes d'une haute importance, constituant et réglant la vie entière des Chinois.

Il y a d'abord les principes *yang* et *yn*, le principe «fort» masculin et le principe «faible» féminin; puis les cinq éléments: métal, terre, eau, bois et feu.

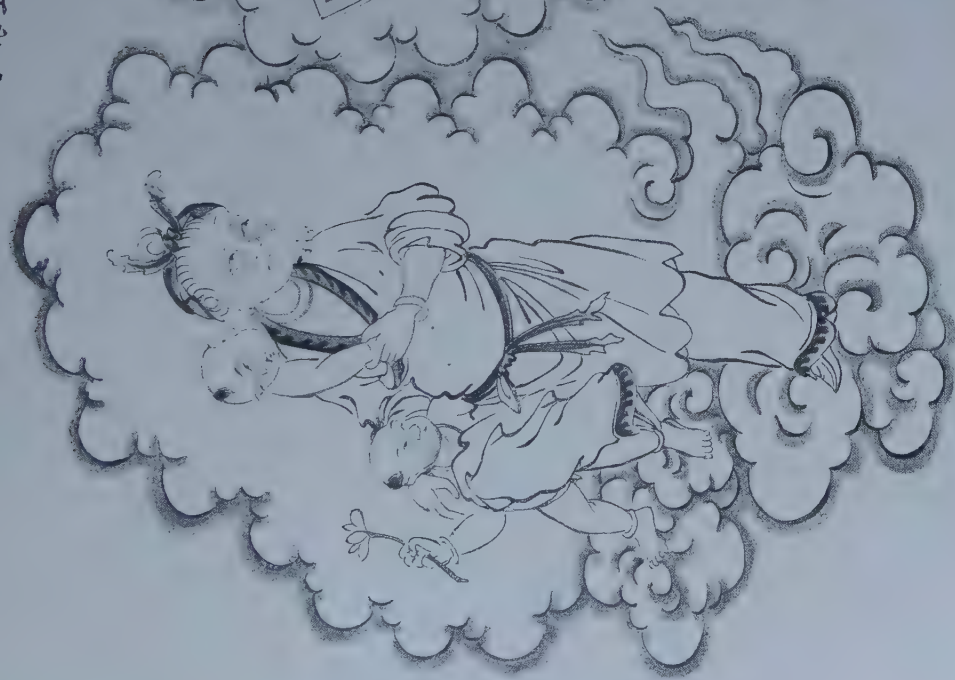
Faisons les combinaisons pour en tirer les conclusions pratiques:

1<sup>o</sup> *yang* et *yn cheng-t'ou* des principes masculin et féminin, naît la terre,  
*t'ou cheng kin* de la terre naît le métal,  
*kin cheng choei* du métal naît l'eau,  
*choei cheng mou* de l'eau naît le bois,  
*mou cheng houo* le bois engendre le feu,  
*houo cheng t'ien* le feu produit la vie.

2<sup>o</sup> Il faut combiner et confronter ces cinq éléments avec les cinq viscères de l'homme. Dans chaque élément, on distingue une partie lourde et une

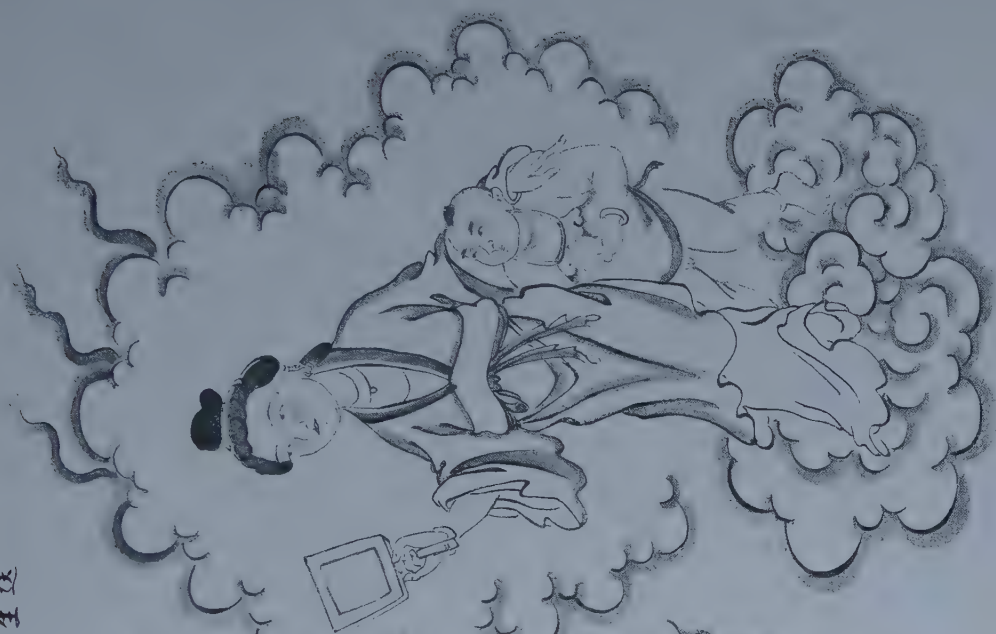
<sup>1</sup> L'auteur apporte dans ce chapitre seulement des renseignements succincts puisqu'il a déjà publié un chapitre sur «la naissance» dans l'«Anthropos», III (1908), p. 761—768, ainsi que ce qui suit, y forme plutôt une espèce de supplément.





P. Dols.

a) La déesse qui apporte des enfants.



Anthropos X-XI.

b) La déesse qui fait pousser des enfants.



partie subtile, et les cinq viscères sont autant de parcelles de la partie lourde des éléments :

*T'ou jou p'i wei* la terre est comme les os et l'estomac,  
*kin jou fei* le métal est comme les poumons,  
*choei jou chen* l'eau est comme la vessie,  
*mou jou kan* le bois est comme le foie,  
*houo jou sin* le feu est comme le cœur.

Donc, d'après ces données, le corps humain est formé de la manière suivante :

Les principes *yang* et *yn* sont l'homme et la femme,  
 l'homme et la femme engendrent la terre,  
 la terre est comme les os, la terre produit les os (le nez et l'estomac),  
 les os et l'estomac produisent la chair et les poumons,  
 les poumons engendrent la vessie,  
 la vessie produit le foie (et d'ensemble avec le foie sont formés les yeux, les veines, les artères),  
 le foie engendre le cœur,  
 le cœur (de par le souffle) produit la vie.  
*Houo cheng hiue* le feu (cœur) produit le sang,  
*mou cheng fong* le bois (le foie) engendre les vents,  
*t'ou cheng jou* la terre (la rate) produit la chair,  
*kin cheng k'i* le métal (les poumons) produisent le souffle,  
*choei cheng choei* l'eau (la vessie) produit l'eau.

Voilà donc la théorie de la formation du corps humain ; d'ailleurs, j'aurai l'occasion de faire l'anatomie du corps entier de l'homme.

## 2<sup>e</sup> CHAPITRE :

Moyens pour déterminer le sexe des enfants.

Pour avoir un enfant mâle, il faut implorer et la déesse *Song-tze p'oussa*, et la déesse *Ts'oei-niang*. La déesse *Song-tze p'oussa* a le pouvoir d'obtenir du *T'ien-ie* (Ciel) une âme d'un enfant mâle ; l'autre déesse, nommée « celle qui fait pousser l'enfant », a le pouvoir de prévenir un avorton.

Les pagodes des déesses pour en obtenir des enfants sont nombreuses, et quoi d'étonnant, si on se rappelle que le plus grand souci d'un Chinois est d'avoir un descendant mâle, qui puisse continuer à faire des sacrifices aux âmes des ancêtres. Le dessein I (fait par un artiste chinois) représente deux déesses ; à côté gauche (*a*), c'est la déesse qui apporte des enfants, à l'autre côté, est représentée la déesse qui fait pousser les enfants. Dans la main droite, elle tient un *houo-chan*, symbole de son pouvoir.

Ailleurs, la déesse « qui donne des enfants », est représentée de la manière suivante (voir photo I). Elle porte les habits et les dignités royales. Dans ses mains, à la manière des rois elle tient la tablette de la dignité, son front est couronné d'une couronne de fleurs artificielles. Souvent, ou presque toujours, surtout lors de la célébration de sa fête de naissance, sa coiffure est piquée de fleurs de chrysanthèmes données comme des ex-votos.



Cette déesse a, elle aussi, des enfants mâles, et le plus aîné, vénéré par les femmes, est nommé *Tcheng tou-ko-ko* «le frère *Tcheng-tou*». On lui donne en action de grâces, après avoir obtenu par son intermédiaire un garçon ou une fille, des souvenirs, des jouets de toutes sortes.

Le vingtième jour de la troisième lune c'est la fête de naissance de la déesse. Pendant trois jours, on chante des comédies. Du matin jusqu'à loin de la nuit, la pagode est bondée de femmes, d'enfants, de garçons et de filles. Tout le monde veut lui offrir des bouquets de fleurs artificielles, car tout le monde ou bien il a reçu ses bonnes grâces, ou bien doit encore invoquer son assistance, et alors il faut bien honorer cette déesse si puissante. On dit qu'en ce jour il tombe toujours de la pluie. Pourquoi? La *Niang-niang*, madame, doit laver son visage.

La femme stérile ou celle qui n'a pas de garçons se rend dans la pagode de la déesse, et après lui avoir fait des offrandes, elle commence à faire des supplications en disant: «Hé, *Niang-niang*, donnez-moi un fils, hé, donnez-moi un garçon!» Puis, s'adressant au fils de la déesse, elle fait cette supplication: «Hé, frère *Tcheng-tou*, intercédez pour moi, obtenez-moi un fils!» La femme fait alors un vœu, de donner tel ou tel objet comme ex-voto.

Tandis que la femme fait des supplications, un bonze allume des cierges, et ôte à la déesse une des fleurs de chrysanthèmes, la brûle, met les cendres dans un vase d'eau sacrée et la donne à boire à la femme. La femme mettra certainement au monde un garçon.

A la fin, la femme, s'adressant encore une fois au bébé de la déesse, arrache à la statue du bébé un peu de terre, qu'elle avale. Ce morceau de terre doit être pris *inter media crura*; alors elle concevra un garçon.

A un certain endroit de la ville de *Tou-tsiang*, se trouve une pagode renommée, dédiée à la *Song-tze p'oussa*. Là, il y a une eau sacrée. Des femmes stériles ou n'ayant pas d'enfants mâles se rendent dans cette pagode pour implorer de la déesse un garçon. Après les offrandes et des vœux faits à la déesse, la femme agenouillée au bord de l'eau, met sa main dans l'eau et commence à pêcher un objet (photo II). Prend-elle de sa main une pierre, une brique, o bonheur! c'est un pronostic faste: un garçon verra le jour. Pêche-t-elle, au contraire, une tuile, o malheur! elle enfantera une fille. Dans les temps anciens, on donnait à la fille, pour jouet, une tuile, car la fille n'était pas estimée. Actuellement, la fille ne valant non plus grande chose, une tuile est encore un pronostic néfaste.

### 3<sup>e</sup> CHAPITRE:

#### Naissance.

Au huitième mois la femme se trouve enceinte, elle se rend dans la pagode de la déesse «Qui fait pousser les enfants», pour implorer ses bonnes grâces, d'avoir un accouchement heureux.

Aussitôt qu'un garçon vient de naître, on fait des offrandes solennelles devant les tablettes des ancêtres. On leur annonce la nouvelle heureuse, on invite les âmes des ancêtres à venir prendre part aux réjouissances.



Photo I du P. Dols.

La déesse «qui donne des enfants».

Anthropos X—XI.



Photo II du P. Dols.

Anthropos X—XI.

Femmes assises sur l'étang de l'eau sacrée avant les rites superstitieuses.





Sur du papier jaune on écrit: «Aux (âmes) vénérables, un monsieur un tel, madame une telle, nous faisons savoir la naissance d'un descendant.» Cette lettre sera ensuite brûlée devant les tablettes.

Il faut, lors de la naissance, regarder l'heure, car pendant la vie de l'enfant, on en aura souvent besoin.

Les Chinois divisent le jour en douze heures, dont chacune équivaut à deux des nôtres. Elles sont représentées par les syllabes suivantes:

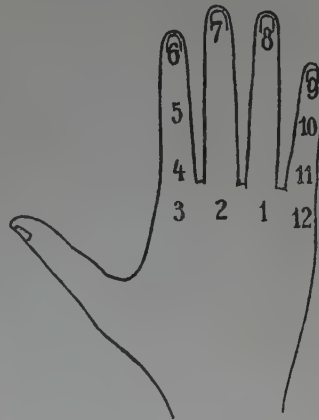
<i>Ts'e</i> de 11 h. du soir à 1 h. du matin,	<i>ou</i> de 11 h. du matin à 1 h. après midi,
<i>tch'eu</i> de 1 h. à 3 h. du matin,	<i>wei</i> de 1 h. à 3 h. après midi,
<i>in</i> de 3 h. à 5 h. du matin,	<i>chen</i> de 3 h. à 5 h. après midi,
<i>mao</i> de 5 h. à 7 h. du matin,	<i>you</i> de 5 h. à 7 h. du soir,
<i>tch'en</i> de 7 h. à 9 h. du matin,	<i>siu</i> de 7 h. à 9 h. du soir,
<i>seu</i> de 9 h. à 11 h. du matin,	<i>hai</i> de 9 h. à 11 h. du soir.

Pour regarder l'heure, il faut compter les heures dans la main gauche, dans laquelle il y a 12 jointures qui correspondent, aux 12 heures (ou aux 12 lettres) du *t'ien-kan*.

Il faut mettre le pouce sur les numéros 1, 2, 3, 4, 5 etc., lesquels représentent les 12 heures:

1    2    3    4  
*tze tch'eu ing mao* etc.

Mais pour savoir alors l'heure de la naissance du garçon, il faut regarder (c'est la chose la plus naturelle) le pouce du garçon, qui courbé repose de soi-même sur une des 12 jointures de la main gauche, et c'est l'heure précise de la naissance. Le même phénomène a lieu lors du décès de quelqu'un, et pendant deux et trois jours, on peut observer ce phénomène.



Si le pouce de l'enfant repose les premiers jours sur le numéro 10, la naissance a eu lieu à l'heure *you* c'est-à-dire de 5—7 heures du soir.

Aussitôt que le premier garçon vient de naître, le père, ou le beau-père, annonce cette nouvelle heureuse aux parents de la mère. Trois jours après, les parents envoient à leur fille et mère un pain monstre, nommé «le pain à l'estomac creux (*k'ong-sin mo*)». Le sens en est clair. Ils envoient aussi des fruits et autres petits cadeaux, entre autres un petit fourneau en terre cuite de forme ronde. C'est pour y cuire et bouillir des légumes pendant le premier mois. Les parents envoient au bébé une petite couverture et une pièce de toile rouge, trois mètres environ.

Le dixième jour après la naissance, les parents envoient à leur fille cinq pains cuits au bain-marie.

Il est absolument défendu que la mère et le bébé sortent ou passent devant la porte d'une maison avant le mois plein. Les deux sont «impures», et en sortant impure on offenserait les esprits protecteurs, qui en revanche causeraient des malheurs.

Si, par malheur, la mère oserait sortir avant ce temps, il faudrait inviter un exorciste. Si pendant ce mois, un des deux, mère ou enfant, venaient à mourir, avant d'enterrer le cadavre de la mère (les cadavres des enfants sont rejetés au pâturage des chiens et des loups), on devrait faire des exorcismes contre les esprits méchants ou âmes errantes, soit celle de la mère, soit celle de l'enfant.

Au premier mois complet, on fête le «plein mois» (*manyô*). Parents, amis et les connaissances, tous viennent féliciter le père et apportent des présents. Les parents apportent pour leur petit-fils un habillement complet, puis un oreiller et une médaille en argent.

Ils donnent aux parents de l'enfant, et cela en récompense des soucis qu'ils ont eus à soigner leur propre fille, des pièces de toile.

Le dîner fini, tous sont invités qui ont donné des présents, on rase la tête du bébé. Il faut enterrer les cheveux dans une terre propre, l'enfant deviendra alors fort et robuste, car la terre produit les os et la chair (*l'ou cheng p'i*).

#### 4<sup>e</sup> CHAPITRE:

##### Superstitions pour conserver l'enfant en vie.

Si dans une famille est décédé un garçon, et si l'on craint pour la vie de l'enfant qui vient de naître, il faut faire la cérémonie suivante. Le petiot est porté par une femme auprès de la porte. Elle met un pied de l'enfant dans le trou au-dessous de la porte, nommé le trou du chat (*mao-eul-tong*). A l'extérieur de la porte se trouve une autre femme, feignant la colère, elle frappe avec un marteau sur le bois de la porte et crie à l'enfant: «As-tu envie de mourir?» La femme à l'intérieur répond: «Non! Non!» La première femme, pour faire peur à l'enfant, frappe de nouveau sur un des battants de la porte, et crie: «Est ce que vous allez mourir ou non?» A l'intérieur la femme répond: «Non! non!» On prend alors une ficelle rouge, et l'enfant est mesuré et porté et déposé sur le lit près d'une muraille. Un bout de la ficelle est attaché à un clou du mur, de l'autre bout de la ficelle est lié le pied gauche de l'enfant. Ce clou doit provenir d'un morceau d'un fer à cheval d'une mule appartenant à un mulétier de route, ce clou donnera une longue vie à l'enfant. Pourquoi cela? Parce que les mules font des corvées, toujours en route elles ont la vie dure.

Pendant deux jours, l'enfant doit rester attaché, alors il est mesuré de nouveau, et s'il a grandi de quelques pouces, il aura la vie sauve. Cette coutume superstitieuse, je la tiens d'un Chrétien, qui, dans son bas âge, a passé par là.

Si dans une famille vient à mourir une fille, au moment où sa mère se trouve enceinte, il faut couper en pièces le petit cadavre. Sinon, l'âme errante viendra se venger, elle devient une ennemie acharnée de sa mère. La femme enceinte accouchera alors de la même fille qui vient de mourir.

Un lettré, orgueilleux, m'a raconté avec une foi superstitieuse, le récit suivant. Il a eu une fille, deux fois décédée et qui deux fois est revenue. Comment cela? La femme a deux fois et dans le même mois et sur le même jour et à la même heure mis au monde une fille, à la troisième fois on a

coupé en pièces le cadavre de la deuxième fille qui venait de mourir, alors il lui est né un garçon.

A cette même idée superstitieuse, soit de la métempsychose, soit de peur que l'âme d'une fille deviendra après la mort une âme vengeresse, s'attache souvent que les Chinois rejettent leurs petites filles, soit vivantes soit mortes. Ce n'est pas que les parents chinois tuent ou rejettent leurs enfants de ce qu'ils ne les aiment pas. Non, mais c'est la crainte d'avoir des malheurs, des maladies, des décès même, qui prédomine. Et la cause sont ces âmes des filles malades vouées à la mort par un devin ou un exorciste stupide, ayant déclaré comme cause d'une maladie dans la famille, la petite fille d'un mois et plus. Alors il faut détruire l'âme de cette malheureuse, et il faut la détruire entièrement, sans l'espoir de pouvoir renaître. Et cela par le feu, car le feu, étant du principe masculin, et surtout le feu du soleil, seulement peut détruire cette âme.

Dans ces cas, l'enfant ou bien le petit cadavre est brûlé dans le four, ou bien, comme je l'ai vu, il faut exposer le petit nu, entouré dans de la paille, au grand soleil dans une niche.

Un jour, étant à la chasse à une petite distance de la ville *Tou-kiang*, je trouvai le petit cadavre d'une fille de deux mois, nu, mis dans un coin d'un ravin, exposé aux rayons ardents du soleil. Il devait être mort une heure à peu près. C'est alors qu'on m'a donné l'explication de ces faits.

Si on craint pour la vie du garçon, il faut inviter quelqu'un ayant lui-même des garçons, qui puisse devenir le «père-sec» (*kan-t'ie*) du garçon. L'enfant sera adopté comme fils propre, et pour un certain temps il portera le nom de ses parents adoptifs. Les deux familles sont nominalement apparentées. Le jour d'adoption, les parents secs sont invités à un dîner et on leur donne des cadeaux. L'enfant ayant atteint l'âge de 15 ans, retournera dans sa propre famille, il n'y a plus rien à craindre.

Si un garçon est malade, et on craint de sa vie, on fait la cérémonie nommée *ko-koan*. Un devin ou exorciste est invité. Sur une table il dresse trois couteaux, de manière que les trois pointes se touchent en haut. Le tranchant doit être tourné à l'intérieur. C'est une espèce de guillotine. L'exorciste fait des exorcismes, il prend une poule rouge, qu'il fait passer au-dessous de cette machine, puis il y fait passer la tête de l'enfant.

Alors il écrit une formule magique, que l'enfant porte sur son dos. Sur un billet, il écrit les mots : Peine de mort changée en exil. Le billet est pendu au cou de la poule, à laquelle est donnée la liberté. Personne osera la prendre ou la tuer. Cela veut dire que la mort planant sur l'enfant (quand la tête de l'enfant se trouvait au-dessous de la guillotine), est changée en exil. L'enfant restera en vie, mais il est puni.

Mon chien avait tué une poule. Une femme me venait faire une scène, maudire, se lamenter, crier, hurler que j'avais tué sa poule. Je dis : «Calmez-vous, je vous donnerai de l'argent». Elle criait : «Je ne veux pas d'argent, je veux la poule, il me faut la vie de mon enfant.» Je demandais l'explication. Mon chien venait de déchirer une poule exilée. Chose ridicule en soi, mais qui pouvait avoir des conséquences sérieuses. On a, moyennant de l'argent,



recommencé la cérémonie. Si l'on craint pour un garçon un destin néfaste, un devin, après avoir fait l'exorcisme, écrit sur un morceau de toile jaune, verte ou rouge, les caractères suivants: *Tch'ang-ming fou-koei* «longue vie, bonheur et richesses». L'enfant porte ce talisman cousu sur le dos de son habit.

Ou bien le devin fait porter à l'enfant une chaîne de fer. Il porte cette chaîne autour le cou, il est un exilé, il aura une vie longue, car là également la peine de mort est changée. Le fer ici employé doit provenir d'un fer à cheval d'une mule. Ou bien la chaîne provenant d'un fer à cheval d'une mule, est enveloppée dans de toile rouge. Ou bien l'enfant pour avoir une vie longue, doit porter un cordon fait des rênes d'une mule des muletiers.

Dans une famille est décédé un garçon; s'il vient de naître un second, on lui perce les narines et l'oreille gauche, et on y fait entrer de petites boucles. Cela est pour tromper le démon, qui, étant cause de la mort du garçon précédent, ne sache plus que celui-ci est un garçon et ne viendra pas chercher le garçon, car des filles, il n'en sait rien faire.

La procession du bœuf du printemps fini, lorsqu'il vient d'être cassé, tout le monde en prend de petits morceaux. Un morceau de terre provenant du bœuf, est cousu dans un petit sac d'étoffe rouge. Les enfants portent ce talisman sur leur corps, contre les vers et le ver solitaire.

Pour protéger les enfants contre les piqures et les morsures des scorpions et des serpents (peut-être aussi contre les puces et les punaises?), il faut lier le premier, le second et le cinquième jour de la cinquième lune autour de leurs bras et de leurs jambes une ficelle rouge et leur brûler sous le nez et dans les oreilles une plante aromatique. C'est plutôt une poudre fine rouge provenant d'une pierre calcaire.

(A suivre.)



# Erster Versuch einer Grammatik der Sulka-Sprache, Neu-Pommern (Südsee).

Von BR. HERMANN MÜLLER, M. S. C.

Der Sulkastamm bewohnt gegenwärtig einen kleinen Küstenstrich an der Nordspitze des Kap Orford, Neu-Pommern. Wie weit ihre Ansiedlungen landeinwärts vorgeschoben sind, läßt sich nicht genau angeben, doch habe ich noch zirka 15 Kilometer vom Strande Sulka-Siedlungen angetroffen. Seit Ende 1899, als die ersten Sulka mit der zivilisierten Welt in Berührung kamen, hatte ich Gelegenheit, durch steten Umgang mit Angehörigen dieses Stammes, ihre Sprache zu erforschen. Aus dem Ergebnis meiner Forschungen stelle ich diesen ersten Versuch einer Sulka-Grammatik zusammen, möchte aber gleich bemerken, daß ich mir weder Unfehlbarkeit noch Vollständigkeit anmaße, da ich ohne jegliches Hilfsmittel meine diesbezüglichen Forschungen begonnen und fortgesetzt habe. Möchte aber diese kleine Arbeit dazu beitragen, daß das Dunkel, das noch über den meisten Stämmen Neu-Pommerns liegt, immer mehr gelichtet werde.

## I. TEIL.

### Lautlehre.

#### 1. Lautbestand im allgemeinen.

Vokale			Diphthonge			Konsonanten							
i		u	ei	oi	ou	k	(k)	g	g̃	h	n		
e		o	ai	au		t	(t)	d		s	y	n	(n)
ē						p	(p)	b		v	m	(m)	
a													

#### 2. Vokale.

A und e, e und i, o und u sind zuweilen nicht genau zu unterscheiden. Silben, die in einigen Dörfern ein e haben, haben in anderen ein i:

*Mōrek* oder *mōrik* Schwein, *vle* oder *vli* bleiben.

E hat den hellen, ē den tiefen Ton (deutsches ä).

Eine Eigentümlichkeit der Sulka-Sprache besteht in dem häufigen Vorkommen von Murnelvokalen, die mit einem unterstehenden „ bezeichnet sind. Nur bei langsamem, schwerfälligem Sprechen oder beim Singen sind diese Vokale hörbar:

*Katar* = *ktar* vorgehen, *mqsir* = *msir* Feldfrüchte reinigen, *mqtan* = *mtan* Gerölle im Wasser, *kqni* = *kni* singen, *kqhek* = *khek* Ei<sup>1</sup>.

Auch auf Fremdwörter dehnen die Sulka diese Eigentümlichkeit ihrer Sprache aus:

So wird: *kakaruk* zu *kakruk*, *kaleve* zu *kalve*, *to Kamania* zu *to Kmania*.

Doppellaute sind *ai*, *au*, *ei*, *oi* und *ou*; sie sind nach dem Klange ihrer Einzelvokale auszusprechen. Der nichtsilbische, d. h. der am wenigsten hörbare Vokal ist mit „ darunter bezeichnet, es ist dies fast immer der letzte, nur selten der erste. Wo zwei Vokale ohne dieses Zeichen nebeneinanderstehen, bildet jeder eine eigene Silbe.

<sup>1</sup> Über Silbentrennung bei solchen Wörtern siehe unten S. 77.

Wie *a* und *e*, so werden auch *ai* und *ei* oft verwechselt.

*Oei* ist ein nicht leicht hervorzubringender Triphthong; da er mir aber außer in *koeik* krumm, nur noch in einem Eigennamen vorgekommen ist, so kann hier von einer Erklärung desselben abgesehen werden. Bei Umbildung des Wortes geht er in *o* über (*koeik* krumm, *kokir* Krummes).

Kommen zwei gleichlautende Vokale zusammen, so wird einer ausgeschaltet:

Z. B. *m'a lanéil* statt *ma a lanéil* im Kahne.

Die Länge eines Vokals wird durch einen Strich über demselben bezeichnet. Kurze Vokale werden nicht bezeichnet, ' über einem Vokal gibt den dynamischen Akzent an. Liegt dieser auf einem langen Vokal, so steht hierfür kein anderes als das Längenzeichen. Sind in einem Worte mehrere Vokale als lang bezeichnet, so steht das Akzentzeichen über dem Längenzeichen. Der dynamische Akzent liegt zuweilen auf dem vorangehenden Worte, Numeruszeichen oder Artikel:

Z. B. *ká lpek* sein Kopf, *mina ló lpek* ihre (2) zwei Köpfe, *na kró lpektuk* ihre Köpfe, *lá gunes* die Kinder, *tá mnur* er weiß es.

Hierbei wechselt zuweilen die Quantität des Vokals:

Z. B. *ó kvak* Schmutz, *ō reak* Taro, *ká nhar* sein Fuß, *kā sie* ihr Junges.

Auch ein nachstehendes Objekt kann von Einfluß auf die Betonung eines Wortes sein:

Z. B. *gólót* es ausschütten, *golót mín* die zwei ausschütten.

### 3. Konsonanten.

Bei den Konsonanten ist folgendes zu bemerken:

1. *B* steht nur nach *m*, *d* nur nach *n* oder auch an Stelle eines abgeschwächten *t* nach *l*.

2. *G* ist gewöhnliches *g* wie im Deutschen; *ĝ* lautet fast wie deutsches *ch* tief in der Kehle gesprochen.

3. *Y* ist deutsches *j*; in einer Anzahl von Wörtern kann es zu *s* werden:

Z. B. *yi* oder *si* Wasser, *yindiel* oder *sindiel* Blut, *kályie* oder *kálsie* Kind, *yónor* oder *sónor* gelb.

4. *S* ist im Anlaut gewöhnlich weich, im Auslaut gewöhnlich scharf.

5. *V* ist deutsches *w*.

6. *K*, *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t* und *v* sind emphatische Laute; sie werden mit einem besonderen Nachdruck für sich allein ausgesprochen. *R* ist rollend. Die Silbe, welche auf einen emphatischen Laut folgt, lautet mit gleichem Konsonanten, aber ohne emphatische Aussprache, an. Die Aussprache von Wörtern mit emphatischen Lauten bereitet Fremden große Schwierigkeiten; man könnte dies das Schiboleth des Sulka nennen.

Beispiele: *A kkál* = *a-k-kál* Reifen, *a kku* = *a-k-ku* Päckchen, *ka llān* = *ka-l-lān* seine Flosse, *eillon* = *e-l-lon* treiben, *ka nmi* = *ka-m-mi* sein Geruch, *ta mmok* = *ta-m-mok* es hell, *na or nnik* = *na-or-n-nik* ihre Mütter, *a nnan* = *a-n-nan* Süßkartoffelart, *ka ppi* = *ka-p-pi* sein Schildpatt, *a ppum* = *a-p-pum* eine Spinnenart, *ta rrei* = *ta-r-rei* es gespannt, *ta rrum* = *ta-r-rum* er streift es an, *a ssil* = *a-s-sil* eine Kokosart, *a ssir* = *a-s-sir* Rinne, *Paŕte* =



*Pa-t-te* ein Männername, *na or ttik* = *na-or-t-tik* ihre Väter, *ka vvan* = *ka-v-van* sein Gerücht, *ta vvuvo* = *ta-v-vuo* es tief.

Konsonanten, über die nichts vermerkt ist, lauten wie im Deutschen.

#### 4. Konsonantenverbindungen.

Konsonantenverbindungen wie *kh*, *kt*, *lk*, *mn*, *nh*, *nh*, *ps*, *pt*, *rp*, *vh* u. a. m. kommen im Sulka im An- und Inlaute sehr häufig vor. Ihre Aussprache wird dadurch erleichtert, daß der erste dieser Konsonanten mit dem vorangehenden Vokal zu einer Silbe vereinigt wird:

Beispiele: *Ka kha* = *kák-ha* sein Ast, *ta ktar* = *ták-tār* er geht vor, *a lkiet* = *ál-ki-et* Ingwer, *ta mnur* = *tám-nur* er weiß es, *ka nhar* = *kán-har* sein Fuß, *ta nha* = *tán-ha* es faul, *ka psin* = *kap-sin* sein Fett, *ta ptum* = *táp-tum* er haut es durch, *ta rpiem* = *tar-pi-em* er wirft sie ab, *ta vha* = *tav-ha* es scharf, *na ta vāvha* = *na-ta-vāv-ha* sie scharf.

Stehen zwei gleiche Konsonanten im Inlaut, so gehört einer zur ersten, der andere zur zweiten Silbe:

Z. B. *kárrei* = *kár-rei* hart.

#### 5. Lautveränderungen.

Außer der S. 76 vermerkten Lautveränderung kommen noch folgende vor:

1. Bei Wortbildungen wird *k* vor Vokalen meistens zu *g*, *p* zu *v*, *s* zu *y*:

Beispiele: *Hok* hoch sein, *a hógor* Hohes, *tūvok* sich verstecken, *tūvogom* 'es verstecken, *ka snērip* sein Schwiegervater, *snērivam* ihn Schwiegervater nennen, *krēp* beißenden Geschmack haben, *a krēvar* etwas, das einen beißenden Geschmack hat, *véthas* geschürft, *a vetháyar* Geschürftes, *gūglas* welk sein, *a gūglayar* Welkes, *a mūs* Lanze, *o mūyūl* Lanzen.

2. *T* wird nach *n* und *l* oft zu *d*:

Z. B. *en do* statt *en to* dieser, *min d'ēl* statt *min t'ēl* sie (2) legen es hin.

3. *P* und *v* werden nach *m* oft *b*:

Z. B. *kam bam* statt *kam pam* um es durchzustechen, *a sim blom* anstatt *a sim vlom* eine gute Frau.

## II. TEIL.

### Wortlehre.

#### 1. Der Artikel.

1. *A* ist bestimmter und unbestimmter Artikel; er steht vor allen Numeri.

2. Vor Personennamen steht gewöhnlich *e* als Artikel, auch vor anderen Eigennamen steht dieser oft:

Z. B. *e Pateánveŷ* Männername, *e Kúslum* Frauennamen, *pum e Pateánveŷ* für *P.*, *nan e Kúslum* für *K.*, *e Neŷt* Flußname, *Mátpa* Ortsname, *vanam e Neŷt* am *N.*, *malpágam e Mátpa* über *M.*

3. *Ka* ist unbestimmter Artikel; er kann vor allen Numeri stehen, kommt aber gewöhnlich nur in Wunschsätzen in Verbindung mit *nan* vor:

Z. B. *ka pārai nan nduk!* Ein Ruder für mich! (Ich möchte ein Ruder!) *Ka lo yok n'ua!* *Ka kur n'ur!* Zwei Taro für uns (2)! Einige für uns!

4. Vor gewissen Substantiven im Plural steht *la* als Artikel. Es sind dies meistens Adjektive oder Gemeinnamen von Personen:

Z. B. *la sonor* die Gelben, *la vulūi* die Reifen, *l'aurokól* die Männer, *la reŷp* die Frauen, *lá gunes* die Kinder, *la Kílátum* die Bewohner von Kilalum.

Die Substantive stehen in folgenden Fällen ohne Artikel:

a) Wenn das Pluralzeichen zu *o* abgekürzt ist:

Z. B. *o mēa* Leute, *o sigla* die Maiskolben.

b) Wenn die zu *p* abgekürzte Präposition *pum* vor gewissen Substantiven steht:

Z. B. *mūs p'reip* strelten wegen Weibern.

## 2. Das Substantiv.

### 1. Genus.

Man unterscheidet kein grammatisches Genus der Substantiva.

### 2. Numerus.

Die Sulka-Sprache weist drei Numeri auf: Ein-, Zwei- und Mehrzahl.

1. Der Dual eines Substantivs ist an dem Zahlworte *lo* zwei, das unmittelbar vor dem Substantiv, nach dem Artikel steht, kenntlich:

Z. B. *a lo mōrek* zwei Schweine, *ka lo yok* seine zwei Taro.

2. Den Plural eines Substantivs bezeichnet die Partikel *kro*; sie steht ebenso wie *lo* für die Zweizahl, unmittelbar vor dem Substantiv:

Z. B. *a kro guēla* die Hunde, *kā kro smīgi* seine Finger.

a) Das Pluralzeichen *kro* kann zu *o* abgekürzt werden, wobei dann, wie auf der vorigen Seite schon bemerkt, der Artikel wegfällt:

*A kro rīamat* oder *o rīamat* Dörfer, *a kro tōnoi* oder *o tōnoi* Flaschen.

b) Steht ein besitzanzeigendes Fürwort vor einem Substantiv, so findet diese Abkürzung nicht statt; doch hört man zuweilen *kā ro* anstatt *ka kro*, *na ro* oder *n'o* statt *na kro*:

Z. B. *ka ro kmēnen* seine Federn, *na ro kmēnen* ihre Federn, *n'o im* ihre Blätter (statt *ka kro kmēnen*, *na kro kmēnen*, *na kro im*).

c) Bei Wörtern, welche Verwandtschaftsbeziehungen ausdrücken, lautet das Pluralzeichen *or*:

Z. B. *ka hal* sein Sohn, *ka or hal* seine Söhne.

d) Wie schon beim Artikel bemerkt, steht vor gewissen Substantiven kein anderes Pluralzeichen als der Artikel *la*.

e) Zuweilen steht der Singular für den Plural; so sagt man von einer Menge Taro *a yok* statt *ō reak*:

*A tu ta vūvul* der Jam er reif, anstatt *o sau na ta vūvul* die Jams sie reif.

f) Eine Anzahl Substantive ist nur im Plural gebräuchlich. Es sind meistens Stoffnamen wie *o kvak* Schmutz, *o ktok* niedergeschlagenes Gestrüpp, *o kāptik* Urin, *o réntik* das Erbrochene etc.

g) Stehen Gemeinnamen, die aus zwei Substantiven bestehen, im Plural, so steht jedes der zwei Wörter im Plural:

Z. B. *a pkor ka kil* die Maus ihr Zuckerrohr (eine Zuckerrohrart); Dual *a lo pkor mina lo kil* die zwei Mäuse ihre (2) zwei Zuckerrohre; Plural *o vūkrūl na kro kil* die Mäuse ihre Zuckerrohre, *a kūtun ka pei* die Schildkröte ihre Großmutter (eine Korallenart); Dual *a lo kūtun mina lo pei* die zwei Schildkröten ihre (2) zwei Großmütter; Plural *a kro kūtun na or peik* die Schildkröten ihre Großmütter.

**h) Hauptsächlichste Bildungsweisen des Plurals:**

a) Die Substantive mit dem Suffix *mok* bilden den Plural durch Nachsetzung von *ur*, das *o* in *mok* wird dabei oft fast oder ganz stumm. Es ist aber zu beachten, daß auch die Singularform für den Plural stehen kann:

Beispiele: *A kléimok* Tal, *a kro kléimokur* Täler, *a pāmok* Spalte, *a kro pāmokur* Spalten, *a tūniamok* Dickicht, *a kro tūniamokur* Dickichte, *a vhāmok* Breites, *a kro vhāmokur* (Pl.).

**β) Nachsetzung von *ik*, nach *n*, *ŋ* und *t*:**

Ebene *a hūgun* (Sg.), *o hugunik* (Pl.); Schleuder *a yān* (Sg.), *o yānik* (Pl.); eine Baumart *a kambūt* (Sg.), *o kambūtik* (Pl.); Pflanzung *a lūt* (Sg.), *o lūtik* (Pl.); Reihe *a pārnān* (Sg.) *o pārnānik* (Pl.); Trommel *a sōn* (Sg.), *o sōnik* (Pl.).

Bei Wörtern wie *nān* und *tīt* fällt hierbei der Vokal weg und der Anlaut wird emphatisch:

Mutter *nān* (Sg.), *nnik* (Pl.); Vater *tīt* (Sg.), *ttik* (Pl.).

**γ) Nachsetzung von *k*:**

Bruder *lū* (Sg.), *lūk* (Pl.); Großmutter *peḷ* (Sg.), *péik* (Pl.).

**Vorhergehendes *a* wird zu *eḷ*:**

Fingernagel *pagā* (Sg.), *pagéik* (Pl.); flaches Stück Holz *a plā* (Sg.), *o pleik* (Pl.).

**Vorhergehendes *a* wird zu *e*:**

Tag *a kólkha* (Sg.), *o kólkhek* (Pl.); Schulter *vórlha* (Sg.), *vórlhek* (Pl.).

**δ) Nachsetzung von *l*:**

Pfeilwurz *a hapīe* (Sg.), *o hapīel* (Pl.); altes Weib *a nāymie* (Sg.), *o nāymiel* (Pl.).

**ε) Nachsetzung von *ōl*:**

Geehrte Frau *a khuin* (Sg.), *o khuinōl* (Pl.); geehrter Mann *a teḷp* (Sg.), *o teḷpōl* (Pl.); fliegender Hund *a vīan* (Sg.), *o vīanōl* (Pl.); Schlange *a vīm* (Sg.), *o vīmōl* (Pl.).

**ζ) Nachsetzung von *tūr*:**

Ast *kha* (Sg.), *khātūr* (Pl.); Loch *a nhō* (Sg.), *o nhōtūr* (Pl.).

Frauengürtel *a lip* (Sg.), *o líptūr* (Pl.); Familienhaus *a rik* (Sg.), *o riktūr* (Pl.).

**η) Nachsetzung von *ūl*:**

Lanze *a mūs* (Sg.), *o múyūl* (Pl.); Feuer *a pui* (Sg.), *o púyūl* (Pl.).

**θ) Anlautendes *n* wird zu *r*:**

Streit, Tötung *a nays* (Sg.), *o rays* (Pl.); Blüte *a néjhi* (Sg.), *o réjhi* (Pl.); Flügel *a néhau* (Sg.), *o rehau* (Pl.); Flöte *a neḷson* (Sg.), *o réḷson* (Pl.).

**ι) Umwandlung des Vokals:**

Baum *a hō* (Sg.), *o hī* (Pl.); Onkel *kāk* (Sg.), *kék* (Pl.).

κ) Bei adjektivischen Substantiven wird häufig der Auslaut *r* ausgestoßen, und der letzte Vokal in einen Diphthong umgewandelt:

Weiches *a mnenenar* (Sg.), *la mneneneḷ* (Pl.); Grünes *a nētōr* (Sg.), *la nētūḷ* (Pl.); Festes *a sárpagar* (Sg.), *la sárpaguḷ* (Pl.); Breites *a vhar* (Sg.), *la vhuḷ* (Pl.).

**λ) Veränderung des Auslautes:**

Drazäne *a nhēp* (Sg.), *o nhēk* (Pl.); Gurkenart *a mnēkiet* (Sg.), *o mnēkīel* (Pl.).

**μ) Auslautendes *k* wird zu *gi*, auslautendes *p* zu *vi*:**

Krebs *a hevōtik* (Sg.), *o hevōtigi* (Pl.); gew. Balken am Dach *a rōntip* (Sg.), *o rōntivi* (Pl.).



υ) Anlautendes *n* fällt weg, dazu wird noch eine Endung nachgestellt:

Vogel *a néjñā* (Sg.), *o iniaōl* (Pl.); Liane *a nápsie* (Sg.), *o úsiel* (Pl.); Verstorbener *a néjñkua* (Sg.), *o inkuol* (Pl.); Nest *a néjñir* (Sg.), *o inirik* (Pl.).

ξ) Abkürzung des Wortes:

Mango *a goj̄p* (Sg.), *o goj̄* (Pl.); Kleid *a yet* (Sg.), *o it* (Pl.); Mandelart *a káyep* (Sg.), *o kej̄* (Pl.); Kind *lsie* (Sg.), *s(las)* Pl.; Haar *a néj̄r̄s* (Sg.), *o ir* (Pl.); Heuschrecke *a nórv̄it* (Sg.), *o rup* (Pl.).

ι) Unregelmäßige Zwei- und Mehrzahlbildungen:

α) Vor gewissen Substantiven, die mit *ne* anlauten und Teile eines Gegenstandes bezeichnen, kann *lu* statt *lo* als Zweizahlzeichen stehen, hierbei wird das anlautende *n* oder *ne* ausgestoßen:

Z. B. *ka néla* sein Ohr, *ka lu éla* seine zwei Ohren; *ka néj̄tin* seine Seite, *ka lu it̄in* seine zwei Seiten.

β) Für die Zweizahl trifft man eigene Formen nur höchst selten.

Beispiele: *ke la* sein Kamerad, Dual *ka llua*, Plural *kā lenar*; *ka lpotónvek* sein Großvater oder Oheim mütterlicherseits, Dual *ka lo potónvek*, Plural *ka or potónvek*.

γ) Eine große Zahl von Substantiven, meistens solche, die im gewöhnlichen Leben am meisten genannt werden, haben eigene Pluralformen.

#### Beispiele von unregelmäßigen Pluralformen:

Singular	Plural	Singular	Plural
<i>K'ētim</i> seine Schwester	<i>k or ótmik</i>	<i>a kúkar</i> Warmes	<i>la kukúi</i>
<i>ka gu</i> sein Mund	<i>na kro gnúruk</i>	<i>a kukēr</i> Warmes	<i>la kukēj̄</i>
<i>a hep</i> Bett	<i>a kro hīvur</i>	<i>a kup</i> Hornhecht	<i>a kro kvīek</i>
<i>a yi</i> Wasser	<i>a kro ituk</i>	<i>a mhel</i> Mensch	<i>a kro mēa</i>
<i>a yok</i> Taro	<i>a krō reak</i>	<i>a néj̄nkua</i> Verstorbener	<i>a kro inkuol</i>
<i>a káyep</i> eine Mandelart	<i>a kró kej̄</i>	<i>a noj̄</i> Weg	<i>a kro nhek</i>
<i>a kálsie</i> Kind (im weiteren Sinne)	<i>lā gunes</i>	<i>ka nópia</i> sein Bruder	<i>ka or nópik</i>
<i>kā lsie</i> (Kind im engeren Sinne, Sohn oder Tochter)	<i>kā la s</i>	<i>a pkor</i> Maus	<i>a kro vúkrūl</i>
<i>ka khek</i> sein Ei	<i>ka kro kok</i>	<i>ka ptaj̄k</i> seine Haut	<i>na kro ptek</i>
<i>ka kīj̄ek</i> sein Auge	<i>na kro kiēruk</i>	<i>a re</i> Wort	<i>a kro rhek</i>
<i>a k̄ku</i> Päckchen	<i>a kró kmik</i>	<i>ka soj̄</i> sein Knochen	<i>ka kro sūgi</i>
<i>a ksie</i> Kokos	<i>a krō ges</i>	<i>a tū</i> Jam	<i>a kro snu</i>
<i>a kōt</i> Geheimnis	<i>a kro kōl</i>	<i>a vōt</i> Wunde	<i>a kro vōtu</i>
		<i>ka vūok</i> sein Körper	<i>na kró pkur</i>

Es gibt auch Wörter mit zwei Pluralformen:

Z. B. Singular *ka mīt* seine Frucht, Plural *ka kro miel* oder *ka kro mītōl*.

Alle Versuche, diese Pluralbildungen unter bestimmte Regeln zu bringen, sind bis jetzt gescheitert.

#### 3. Deklination.

1. Eine Deklination des Substantivs findet nicht statt.

2. Das Genitivverhältnis wird durch ein entsprechendes besitzanzeigendes Fürwort ausgedrückt.

Z. B. *a kálsie ka yet* das Kind sein Schamtuch (das Schamtuch des Kindes), *a lo kálsie mina lo yet* die zwei Kinder ihre (2) zwei Schamtücher (die zwei Schamtücher der zwei Kinder), *lā gunes na kro it̄* die Kinder ihre Schamtücher (die Schamtücher der Kinder).

Siehe auch bei *nan* S. 93.

## Doppelter Genitiv:

*A vlakás ka gu ka si* der Kakadu sein Schnabel sein Wasser (Speichel des Kakadu, der oft in Märchen eine große Rolle spielt).

## 3. Der Dativ kommt durch Präpositionen zum Ausdruck:

## Beispiele:

*Tlietōn ta kul mákor e Spetēip. Tēn mákor a kálsie. Ta lōl mákor*  
 Tlietōn er nimmt es von Spetēip. Er gibt es an das Kind. Er nimmt sie von  
*l'ayrokól. na ta pagis kim lá gunes. Ta vle mēaram a ho.*  
 den Männern. Sie kommen zu den Kindern. Es befindet sich unter dem Baume.

## 4. Der Akkusativ ist gleich dem Nominativ:

## Beispiele:

*Kua vuokōm a vūl. Tóspum e Sīs. Kul á lo kōri. na t mat ō reak.*  
 Ich sehe den Berg. Er schlägt den Sis. Nimm zwei Steine. Sie braten Taro.

## 3. Das Adjektiv.

## 1. Bildung des Adjektive.

Das Adjektiv wird, mit wenigen Ausnahmen, nach bestimmten Regeln, wie bei der Wortbildungslehre angegeben wird, von einem Grundwort, welches ein intransitives Zeitwort ist, gebildet.

## 2. Stellung des Adjektiva.

Es steht mit seinem Artikel und Numeruszeichen meistens nach, in seltenen Fällen vor dem Substantiv, auf welches es sich bezieht. Es muß in Zahl mit ihm übereinstimmen, der Plural kann aber durch verschiedene Zeichen ausgedrückt sein:

## Beispiele:

*A kōri a vankér, a lo kōri a lo vankér, ó krek la vankūi. Nduk a hógor*  
 Ein Stein ein schwerer, zwei Steine zwei schwere, Steine schwere. Ich ein Hoher  
*a hógor nduk. A tu a kukēr a kukēr a tu. A vīp a vulūr*  
 oder ein Hoher ich. Ein Jam ein warmer oder ein warmer der Jam. Die Banane die reife  
*na ma mogói. A kro vīp a kro vului na mā mogoi. na t'ōysiem a lo mōrek a lo*  
 sie schmackhaft. Bananen reife sie schmackhaft. Sie fesseln zwei Schweine zwei  
*láytar. Kua vuokōm a vīm a láytar. Kul a lo ho a lo vuir. na ta tárkiem*  
 große. Ich sehe eine Schlange eine große. Nimm zwei Hölzer zwei dürre. Sie zimmern  
*o láktuk lq yar.*  
 Kähne gute.

Eine eigene Konstruktion haben: *ke* klein, niedlich, *ker* schlecht, *mi* gewöhnlich, *sim* gut, und *vu* viel. Sie stehen nur attributiv vor Substantiven, niemals mit einem Fürwort:

## Beispiele:

*A ke vpgón. A ker mhel. A mi yok. A sim blom.*  
 Ein kleines Stück. Ein schlechter Mensch. Ein gewöhnlicher Taro. Eine gute Frau.  
*A vu mhel.*  
 Viele Leute.

Als Verneinung steht *non* vor dem Artikel:

Z. B. *non a mi yok* kein gewöhnlicher Taro, *non o vu mēa* nicht viele Leute, etc.

*Ker, mi, sim* und *vu* sind auch Adverbien, letzteres auch unbestimmtes Zahlwort mit gleicher Bedeutung.

## 3. Ersatz der Adjektive durch Verben.

Unsere prädikativen Eigenschaftswörter werden im Sulka meistens durch intransitive Verben, die den Sinn unserer Adjektive haben, wiedergegeben: Z. B. *hok* lang sein, *kúpit* heiß sein, *láy* groß sein, *sárpak* hart sein, *svēl* rot sein usw.

Auch transitive Verben mit nachstehendem Substantiv als Objekt vertreten die Stelle von Adjektiven.

Oft wird das Adjektiv durch einen Relativsatz ausgedrückt:

Beispiele: *Hon o snu, na ta tik* scharre aus Jams, sie reif (scharre reife Jams aus), *ta kul a lo mūs, min da kha* er nimmt zwei Lanzen sie (2) spitz (er nimmt zwei spitze Lanzen), *ta vle kim lá gunes, na ta yáyūr* er bleibt bei den Kindern, sie krank (er bleibt bei den kranken Kindern).

## 4. Steigerung des Adjektive.

Eine Steigerung des Eigenschaftswortes findet nicht statt. Die Verschiedenheit des Grades der Eigenschaft kann man ausdrücken:

a) Indem man dem Dinge oder Wesen, das die Eigenschaft in geringerem Grade besitzt, die entgegengesetzte Eigenschaft beigelegt:

Z. B. *e Plēak a hógor va e Msiētkūp a gi kúnur* Pleak ein langer und Msietkup ein nur kurzer (Pleak ist größer als Msietkup). Verbal: *E Plēak ta hok va e Msiētkūp ta kun* Pleak er hoch (lang) und Msietkup er kurz.

b) Durch die Adverbien *sim* sehr, viel, *kla* sehr, *vu* viel:

Z. B. *a ho a sim hógor* der Baum ein sehr hoher, *a yet a kla svēl* ein Kleid ein sehr rotes, *a nōvin a vu yār* ein Halsschmuck ein viel (sehr) schöner. Verbal: *a ho ta sim. hok* der Baum er sehr hoch, *a yet ta kla svēl* ein Kleid es sehr rot, *a nōvin ta vu yā* der Halsschmuck er viel (sehr) schön.

c) Durch das Empfindungswort *tō*, welches in solchen Fällen die Verwunderung über den hohen Grad der Eigenschaft ausdrückt:

Z. B. *a lāytar tō* ein Großes zum Erstaunen. Verbal: *ta lāyt tō* es groß zum Erstaunen.

d) Dadurch, daß das Eigenschaftswort mehreremal nacheinander genannt wird, hierbei wird die letzte Silbe sehr lang gezogen:

Z. B. *a hógor a hógor a hogōr*. Verbal: *ta hok ta hok ta hōk*.

Dagegen hat die Verdopplung des Eigenschaftswortes mit dem Grad der Eigenschaft nichts gemein, sie geschieht, wenn eine Eigenschaft auf eine Menge von Subjekten bezogen wird.

e) Eine Art Komparativ wird durch die Präpositionen *kim* oder *manán* gebildet:

Z. B. *e Táuvām a lāytar kim e Káple* Tauvam ein großer bei (an, zu) Kaple (Tauvam ist größer als Kaple), *a kōrt a sárpagar man-án a páspas* der Stein ein harter von dem Bimsstein (der Stein ist härter als Bimsstein). Verbal: *e Táuvām ta laut kim e Káple* Tauvam er groß bei (an, zu) Kaple, *a kōrt ta sárpak manán a páspas* der Stein er fest von dem Bimsstein.

## 4. Das Zahlwort.

Das Sulka ist sehr arm an Zahlwörtern.

## 1. Bestimmte Zahlwörter.

a) Einfache Grundzahlwörter sind nur:

*a tian* eins, substantivisch;

*a lómin* oder *a lōr* zwei, substantivisch, *lō*, adjektivisch;



*a ktiek* oder *a gítiek* (Hand) fünf;  
*a mhélum* (*mhel* Mensch) zwanzig.

Alle übrigen sind zusammengesetzt:

*kor lo tige* drei;

*kor lo lo* vier;

*a ló ktiek*, zehn.

Sechs wird ausgedrückt: *a ktiek he hōri ōrom a tian* die Hand fertig bleibt hängen mit einem.

Sieben: *a ktiek he hōri ōrom a lómin*;

acht: *a ktiek he hōri ōrom kor ló tige*;

neun *a ktiek he hōri ōrom korlolo*;

elf *a ló ktiek he hōri ōrom a tian*; usw.

fünfzehn *a ló ktiek he ōrom a nhar*.

Beim Zählen wird folgendermaßen verfahren:

Man faßt den Daumen und Zeigefinger einer Hand und sagt *ta* (oder *a*) *lo ri*, dann die zwei weiteren Finger unter denselben Worten, nun erfaßt man den kleinen Finger und sagt *tá* (oder *a*) *ktiek ta*. Dann verfährt man ebenso mit der anderen Hand. Nach *ta ktiek ta* hält man die geschlossenen Hände mit den Innenseiten gegen einander und sagt: *a ló ktiek*.

Nun kommen die Füße an die Reihe. Mit der großen und der nächsten Zehe eines Fußes beginnend, zählt man die Zehen auf gleiche Weise und unter denselben Worten wie die Finger. Nach dem *tá ktiek ta* bei der kleinen Zehe hält man die Hände, wie oben erklärt, gegen einander nach den gezählten Zehen hin und sagt: *a ló ktiek he ōrom a nhar* (Zwei Hände fertig mit einem Fuße). Sind die Zehen des zweiten Fußes gezählt, so heißt es: *a ló ktiek he ōrom a ló nhar*, *a mhélum* (oder *a mhel l'eis* ein Mann reicht); hierbei werden die beiden Hände, wie oben beschrieben, gegen die Füße gehalten.

Auch werden die Finger und Zehen einzeln gezählt, wobei es bei jedem *tan ta* heißt (*tan* ist nur mit dem hinweisenden Fürworte bestimmte Zahl). Beim fünften und zehnten Finger, bei der fünften und zehnten Zehe, verfährt man wie oben.

Will man noch weiter zählen, so muß ein anderer seine Hände und Füße herhalten. Bei 40 heißt es *a lo mhélum*; *a kro mhélum* kann 60, 80 usw. heißen. Mit solch hohen Zahlen wird sich übrigens kein Sulka den Kopf zerbrechen.

b) Ordnungszahlwörter sind außer *a ktārkup* der erste und *a kúaigar* der letzte, nicht bekannt.

c) Zahladverbien sind: *naldagian* einmal und *nalómin* zweimal.

## 2. Unbestimmte Zahlwörter.

a) Sowohl substantivisch als adjektivisch, vor oder nach dem Worte, auf welches sie sich beziehen, stehen:

*Kavürgim* viel;

*lá khur* viel;

*la nēr* wieviel;  
*a kūr* einige; mit *ri* oder *ruk* (Pronomen demonstrativum) *kā*, *a kūr ri*  
 oder *a kūr ruk*.

b) Substantivisch und adjektivisch stehen:

*Tan* eins;

*tūgus* oder *toūgus* alle;

*non* kein;

Die beiden ersten stehen nur nach, das letzte steht nur vor Substantiven; nachstehend hat *non* den Sinn von „fertig sein“.

c) *Van* und *vu*, mit der gleichen Bedeutung „viel“, stehen nur adjektivisch; *van* steht stets nach, *vu* stets vor dem Substantiv.

#### Beispiele zu den Zahlwörtern:

*A lōmin min da mtiet.* *Korlōtīge na ta vūi.* *Ta kul a tian.* *A mhel a tian*  
 Zwei sie (zwei) ausgegangen. Drei sie dürr. Er nimmt eins. Ein Mensch einer  
*t'yūr.* *Korlolo na t'eis.* *Ta lōl a ktiek.* *O vorōatuk a ktiek na t'ōrōr mar.* *A lo nējñā*  
 er tot. Vier sie genug. Er nimmt fünf. Beschnittene fünf sie baden sie. Zwei Vögel  
*min davō.* *Ta mhem o hevōtigi a mhelum.* *Ta ptum a ktiek he hōri ōrom*  
 sie (2) fliegen. Er fängt Krebse zwanzig. Er haut ab fünf fertig bleibt hängen mit  
*korlōlo.* *A kur l'ayrokōl vā a kur la reip.* *L'ayrokōl a kur na ta ktar vā la reip*  
 vier (neun). Einige Männer und einige Frauen. Männer einige sie gehen vor und Weiber  
*a kur na tā knajk.* *A kūr ruk na ta vle ma ku vā a kūr ruk ma kua.* *Lākhur*  
 einige sie gehen nach. Einige sie befinden sich da unten und einige da oben. Viele  
*na ta kējrip.* *na t lōl o hī la khur.* *Lā gunes kavūrgim na ta yāyūr.* *A mhel vān*  
 sie tanzen. Sie holen viele. Kinder viele sie krank. Menschen viele oder  
*o mēa vān.* *A vu yok.* *na ta nōi tūgus.* *Mar tūgus na ta nōi.* *Non a ksie mo.*  
 Leute viele. Viele Taro. Sie gehen alle. Sie alle sie gehen. Keine Kokosnuß hier.  
*La ner o sinōl?* *O sinōl la nēr?* *A mhel tan.* *Kul a kīer tan.*  
 Wie viele Fische? oder Fische wie viele? Ein Mensch einer. Hole eine Keule eine.

#### 5. Das Pronomen.

##### 1. Das Personal-Pronomen.

###### Alleinstehend:

Singular	Dual	Plural
1. P. ich <i>nduk</i>	1. P. wir <i>mua</i>	1. P. wir <i>mur</i>
2. P. du <i>in</i>	2. P. ihr <i>mui</i>	2. P. ihr <i>muk</i>
3. P. er <i>en</i>	3. P. sie <i>min</i>	3. P. sie <i>mar</i>

###### In Verbindung mit Verben:

Singular	Dual	Plural
1. P. ich <i>kua</i>	1. P. wir <i>mo, mu</i>	1. P. wir <i>nur, nu</i>
2. P. du <i>yā, yi, si</i>	2. P. ihr <i>mī, mēa</i>	2. P. ihr <i>mu, mug</i>
3. P. er <i>ta</i>	3. P. sie <i>min, nin</i>	3. P. sie <i>nar, na</i>

#### Bemerkungen.

a) Wie aus dem Schema ersichtlich ist, erleiden die persönlichen Fürwörter in Verbindung mit Verben eine Veränderung. Da sie bei den verschiedenen Konjugationsweisen ihre Formen ändern, so würde die Aufzählung

all dieser Formen die klare Übersicht beeinträchtigen, deshalb ist bei der Konjugation eine Tabelle dieser Formen aufgestellt. Das Fürwort der 3. Person Singular wird in Verbindungen durch die Partikel *ta* vertreten. Steht die Grundform eines persönlichen Fürwortes als Subjekt, so steht ihm, wie auch jedem Substantiv als Subjekt, das in Verbindungen gebrauchte Fürwort nach:

Z. B. *mar na ta noi* sie sie gehen.

b) Der Dativ kommt durch die Präposition *mak* zum Ausdruck. Die Fürwörter des Singulars erleiden in Verbindung mit ihr eine Veränderung. *Mákruk* mir, *makorin* oder *mákrin* dir, *mákor* ihm, *mak mua* uns (zwei), *mak mui* euch (zwei) usw.

c) Die ersten unter „Alleinstehend“ aufgezählten Formen stehen auch als Objekte nach transitiven Verben an Stelle unseres Akkusativs. Eine Ausnahme hiervon macht das Pronomen der 3. Person Singular; es steht niemals als Objekt nach Verben. In allen transitiven Verben ist es schon in diesen selbst enthalten. Wie *ik* anstatt *mar* nach gewissen Verben als Objekt steht, darüber später.

d) Folgen die Fürwörter des Duals und Plurals nach auf *n* endigenden transitiven Verben als Objekt, so verlieren sie das anlautende *m*:

Z. B. *hāvuin ua* (statt *hāvuin mua*) es uns (zwei) sagen, *hāvuin ar* (statt *hāvuin mar*) es ihnen sagen.

Ebenso nach auf *n* endigenden Präpositionen:

Z. B. *manar* (statt *man mar*) von ihnen.

Daß es auch Ausnahmen von dieser Regel gibt, beweist folgendes Beispiel:

*Monón mar* sie in Blättern kochen.

e) Bei der Anrede, wenn eine Person mit Namen genannt wird, steht zuweilen die 3. Person anstatt der 2., *min* oder *mar* anstatt *mui* oder *muk*:

Z. B. *Kaple min!* Kaple ihr zwei! *Mátagan mar!* Matagan ihr!

f) Die persönlichen Fürwörter stehen auch an Stelle des Hilfszeitwortes „sein“; ferner zum Ausdrucke des Vorhandenseins in einer Zahl oder der Teilnahme an einer Handlung:

Z. B. *Īn mui?* du ihr (zwei)? (bist du einer der zweien?). Antwort: *Īne, nduk mua* ja, ich wir (zwei). *Muk mar?* Ihr sie?, wart ihr mit [bei] ihnen? (Habt ihr teilgenommen an ihrer Handlung?). Antwort: *Īne, mur mar* ja, wir sie (ja, wir waren mit [bei] ihnen, ja, wir haben ihnen geholfen).

## 2. Das Possessiv-Pronomen.

a) Vor Substantiven, welche keine Verwandtschaftsbeziehungen bezeichnen:

Singular	Dual	Plural
1. P. mein <i>kua</i>	1. P. unser <i>ma</i>	1. P. unser <i>nōa</i>
2. P. dein <i>ila</i>	2. P. euer <i>mēa</i>	2. P. euer <i>mūla</i>
3. P. sein <i>ka</i>	3. P. ihr <i>mīna, nīna, nīn</i>	3. P. ihr <i>na, ne</i>

Alles Formen, die zusammengesetzt sind aus einem Pronominalement und dem bestimmten Artikel *a*.



b) Vor Substantiven, welche Verwandtschaftsbeziehungen zum Ausdruck bringen:

Singular	Dual	Plural
1. P. mein <i>ku, ko</i>	1. P. unser <i>mo</i>	1. P. unser <i>no</i>
2. P. dein <i>i</i> , vor Vokalen <i>y</i>	2. P. euer <i>mi</i>	2. P. euer <i>mu, mug</i>
3. P. sein <i>kā</i>	3. P. ihr <i>min, nin, nina</i>	3. P. ihr <i>na, ne</i>

#### Bemerkungen.

a) Des Wohlklanges wegen erleiden die Possessiv-Pronomina oft eine kleine Veränderung; es ist dies am besten aus den weiter unten angeführten Beispielen ersichtlich.

b) Die im obigen Schema aufgeführten Wörter stehen nur adjektivisch. Für das substantivische Possessiv-Pronomen bedient man sich eigener Formen; es sind dies Zahlwörter mit den betreffenden Fürwörtern.

#### Schema.

	Singular	Dual des Besitzes	Plural
Singular des Besitzers	<i>ku tan</i>	<i>kua lo</i>	<i>kua kur</i>
	<i>i</i> "	<i>ila</i> "	<i>ila</i> "
	<i>ka</i> "	<i>ka</i> "	<i>ka</i> "
	<i>ma</i> "	<i>ma</i> "	<i>ma</i> "
	<i>mi</i> "	<i>mēa</i> "	<i>mēa</i> "
	<i>nin</i> "	<i>mīna</i> "	<i>mīna</i> "
	<i>nur</i> "	<i>nōa</i> "	<i>nōa</i> "
	<i>mu</i> "	<i>mua</i> "	<i>mua</i> "
	<i>na</i> "	<i>na</i> "	<i>na</i> "

Beispiele zu den Possessiv-Pronomina:

Vater und Onkel väterlicherseits.

	Singular	Dual des Besitzes	Plural
Singular des Besitzers	mein <i>ku tit</i>	<i>k lo tit</i>	<i>k'or ttik</i>
	dein <i>i</i> "	<i>i</i> " "	<i>y'or</i> "
	sein <i>ka</i> "	<i>ka</i> " "	<i>ka or</i> "
	unser <i>mo</i> "	<i>mo</i> " "	<i>m'or</i> "
	euer <i>mi</i> "	<i>mi</i> " "	<i>mi or</i> "
	ihr <i>min<sup>1</sup></i> "	<i>nin</i> " "	<i>nin or ttik</i>
	unser <i>nur</i> "	<i>nur</i> " "	<i>n'or</i> "
	euer <i>mu</i> "	<i>mu</i> " "	<i>mug or</i> "
	ihr <i>nar</i> "	<i>nar</i> " "	<i>na or</i> "

Anrede: Singular *tīta* oder *tīto* oder *tītou*, Dual *tīto min*, Plural *tīto mar*.

<sup>1</sup> Statt *m* ist auch *n* im Anlaut gebräuchlich, *min* oder *nin*.

## Mutter, Tante, Bruders Frau.

		Singular	Dual	Plural
			des Besitzes	
des Besitzers	Singular	meine	<i>ku nān</i>	<i>k'lo nān</i>
		deine	<i>i " "</i>	<i>k'or nnik</i>
		seine	<i>ka " "</i>	<i>y'or " "</i>
	Dual	unsere	<i>ka lo " "</i>	<i>kā or " "</i>
		eure	<i>mo " "</i>	<i>m'or " "</i>
		ihre	<i>mi " "</i>	<i>mi or " "</i>
	Plural	unsere	<i>nin " "</i>	<i>nin or " "</i>
		eure	<i>nur " "</i>	<i>n'or " "</i>
		ihre	<i>mu " "</i>	<i>mug or " "</i>

Anrede: Singular *ina* oder *ino* oder *inoŋ*, Dual mit *min*, Plural mit *mar*.

## Bruder (Verhältnis zwischen männlichen Geschwistern).

		Singular	Dual	Plural
			des Besitzes	
des Besitzers	Singular	mein	<i>ku nopia</i>	<i>k'lo nopia</i>
		dein	<i>i " "</i>	<i>k'or nópik</i>
		sein	<i>ka " "</i>	<i>y'or " "</i>
	Dual	unser	<i>ka lo " "</i>	<i>ka or " "</i>
		euer	<i>mo " "</i>	<i>m'or " "</i>
		ihr	<i>mi " "</i>	<i>mi or " "</i>
	Plural	unser	<i>nin " "</i>	<i>nin or " "</i>
		euer	<i>nur " "</i>	<i>n'or " "</i>
		ihr	<i>mu " "</i>	<i>mug or " "</i>

## Kind (im engeren Sinne, Sohn, Tochter).

		Singular	Dual	Plural
			des Besitzes	
des Besitzers	Singular	mein	<i>kó l sie</i>	<i>k'lo sie</i>
		dein	<i>i " "</i>	<i>ku la s</i>
		sein	<i>kā " "</i>	<i>i " "</i>
	Dual	unser	<i>ka lo sie</i>	<i>ka " "</i>
		euer	<i>mo " "</i>	<i>mo " "</i>
		ihr	<i>mi " "</i>	<i>mi " "</i>
	Plural	unser	<i>nin " "</i>	<i>nin " "</i>
		euer	<i>nó " "</i>	<i>no " "</i>
		ihr	<i>mu " "</i>	<i>mu " "</i>

## Kind (im weiteren Sinne).

		Singular	Dual des Besitzes		Plural
des Besitzers	Singular	mein	<i>kua kálsie</i>	<i>kua lo ka lō sie</i>	<i>kó l gunes</i>
		dein	<i>ila</i> "	<i>ila</i> " " "	<i>i lá</i> "
		sein	<i>ka</i> "	<i>ka</i> " " "	<i>ká l</i> "
	Dual	unser	<i>ma</i> "	<i>ma</i> " " "	<i>ma lá</i> "
		euer	<i>mea</i> "	<i>mea</i> " " "	<i>mi lá</i> "
		ihr	<i>nina</i> "	<i>mina</i> " " "	<i>min lá</i> "
	Plural	unser	<i>noa</i> "	<i>noa</i> " " "	<i>nó l</i> "
		euer	<i>múla</i> "	<i>múla</i> " " "	<i>mú la</i> "
		ihr	<i>na</i> "	<i>na</i> " " "	<i>na lá</i> "

## La Freund, Kamerad, Nächster, eines derselben Art.

		Singular	Dual des Besitzes		Plural
des Besitzers	Singular	mein	<i>ko la</i>	<i>ko llua</i>	<i>ku lénar</i>
		dein	<i>i</i> "	<i>i</i> "	<i>i</i> "
		sein	<i>ke</i> "	<i>ka</i> "	<i>kq</i> "
	Dual	unser	<i>mo</i> "	<i>mo</i> "	<i>mo</i> "
		euer	<i>mi</i> "	<i>mi</i> "	<i>mi</i> "
		ihr	<i>nin</i> "	<i>nin</i> "	<i>nin</i> "
	Plural	unser	<i>no</i> "	<i>no</i> "	<i>no</i> "
		euer	<i>mu</i> "	<i>mu</i> "	<i>mu</i> "
		ihr	<i>ne</i> "	<i>na</i> "	<i>na</i> "

Anrede: Singular *la kei!* Dual *llua!* Plural *lénar!*

## Herr, geehrte Person.

		Singular	Dual des Besitzes		Plural
des Besitzers	Singular	mein	<i>ko l deip</i>	<i>k lo teip</i>	<i>k'or téivöl</i>
		dein	<i>i</i> " "	<i>i</i> " "	<i>y'or</i> "
		sein	<i>ka</i> " "	<i>ka</i> " "	<i>ka or téivöl</i>
	Dual	unser	<i>mo</i> " "	<i>mo</i> " "	<i>m'or</i> "
		euer	<i>mi</i> " "	<i>mi</i> " "	<i>mi or</i> "
		ihr	<i>ni</i> " "	<i>min</i> " "	<i>min or</i> "
	Plural	unser	<i>no</i> " "	<i>noa</i> " "	<i>n'or</i> "
		euer	<i>mu</i> " "	<i>mu</i> " "	<i>mug or</i> "
		ihr	<i>na</i> " "	<i>na</i> " "	<i>na or</i> "



Frau (auf dieselbe Weise *ka tá nokól* Mann).

		Singular	Dual des Besitzes		Plural
des Besitzers	Singular	meine	<i>ku ta vlom</i>	<i>ku ta lo vlom</i>	<i>kó l meá la reip</i>
		deine	<i>i " "</i>	<i>i " " "</i>	<i>í " " " "</i>
		seine	<i>ka " "</i>	<i>ka " " "</i>	<i>ká " " " "</i>
	Dual	unsere		<i>mo " " "</i>	<i>mo " " " "</i>
		eure		<i>mi " " "</i>	<i>mi " " " "</i>
		ihre		<i>nin da " "</i>	<i>nin " " " "</i>
	Plural	unsere			<i>nó " " " "</i>
		eure			<i>mu " " " "</i>
		ihre			<i>na " " " "</i>

Haus.

		Singular	Dual des Besitzes		Plural
des Besitzers	Singular	mein	<i>kua náylu</i>	<i>kua lo náylu</i>	<i>kua kro ulmik</i>
		dein	<i>ila "</i>	<i>ila " "</i>	<i>ila " "</i>
		sein	<i>ka "</i>	<i>ka " "</i>	<i>ka " "</i>
	Dual	unser	<i>ma "</i>	<i>ma " "</i>	<i>ma " "</i>
		euer	<i>mēa "</i>	<i>mēa " "</i>	<i>mēa " "</i>
		ihr	<i>mina "</i>	<i>mina " "</i>	<i>minā " "</i>
	Plural	unser	<i>noa "</i>	<i>noa " "</i>	<i>noa " "</i>
		euer	<i>mula "</i>	<i>mula " "</i>	<i>mūla " "</i>
		ihr	<i>na "</i>	<i>na " "</i>	<i>na " "</i>

### 3. Das Demonstrativ-Pronomen.

		Singular
Adjektivisch		
<i>ta, tie, to</i>		<i>en da, en die, en do</i>
		Dual
<i>di, die, duk</i>		<i>en min di, en min die</i>
<i>ri, rie, ruk</i>		<i>en min duk</i>
		Plural
<i>di, die, duk</i>		<i>endri oder endjri, endrie</i>
<i>ri, rie, ruk</i>		<i>en druk</i>

Nach Substantiven, die mit *l* oder *d* auslauten, und nach *min* stehen nur die mit *d* anlautenden Wörter.

Die Demonstrativ-Pronomina stehen stets nach, nie vor den Substantiven und Pronomina; sie vertreten auch die Relativ-Pronomina, für die es im Sulka keine eigene Formen gibt.

## Beispiele:

*A sónson ta. A nokól do. A néjñā tie. A lo náglu ruk.*  
 Das Fußband dies. Der Mann dieser. Der Vogel dieser. Die zwei Häuser diese.  
*L'aurokól duk. E Veánvūt, in da? Ine, nduk ta. Tigiean min, mui ruk?*  
 Die Männer diese. Veangvut, du das? Ja, ich dieser. Tigieang sie zwei, ihr (zwei) das?  
*Ine, muari. E Tniéanmorān mar, muk ruk? Ine, mur ri.*  
 Ja, wir (zwei) diese. Tnieangmorang sie, ihr das? Ja, wir diese.  
 Für: NN. bist du es? Seid ihr es? Ja, ich bin es, wir sind es.

Die Demonstrativ-Pronomina stehen auch vor Adjektiven, welche eine Person oder ein Ding von anderen unterscheidet: z. B. *endo a kálsie* der Jüngere; *endo a lautar* der Ältere; *endo a kátour* das Schwarze.

## 4. Das Reflexiv-Pronomen.

Es gibt im Sulka nur ein Reflexiv-Pronomen für alle Personen in allen Numeri, nämlich *murūa* oder *marūa*. Es steht nach dem Personal-Pronomen: *nduk murūa, in murūa, en murūa* usw. Im Akkusativ steht es ohne oder mit dem Personal-Pronomen nach dem Verb. Unmittelbar vor dem Verb steht die verkürzte Form *mūr* oder *mūra*. Dieses Wort ist auch Adverb in dem Sinne: von selbst, ohne Grund, aus freien Stücken. Oft steht *murūa* noch nach dem Verb, wenn *mur* schon davorsteht.

## Beispiele:

*Ta noi murūa, ta mūra noi, ta mūr noi murūa. Ta mūr rógom.*  
 Er geht selbst, oder er selbst geht, oder er selbst geht selbst. Er sich erhängt.  
*Min da mūra rógom murūa, min da mūra rógom min murūa. na t mūr*  
 Sie (zwei) selbst erhängen sich, oder sie (zwei) selbst erhängen sie (zwei) selbst. Sie selbst  
*kei mar murūa.*  
 töten sie sich.

Da aber, wie oben schon bemerkt, *mūr* auch Adverb ist, so ist in Sätzen mit *mūr* vor dem Verb genau auf den Sinn zu achten. Vorstehende Sätze könnten auch übersetzt werden:

*Ta mūra noi* er geht unaufgefordert (aus freien Stücken), *nin da mūr rógom murūa* sie (zwei) erhängen sich ohne Grund, *na t mūr kei mar murūa* sie töten sich selbst ohne Ursache.

Das Adverb *mō* einander, gegenseitig, schließt das rückbezügliche Fürwort ein:

Z. B. *nin da mō élat min<sup>1</sup>* sie (zwei) sich beißen sie.

Nach reflexiven Verben steht das Personal-Pronomen:

Z. B. *kua kápagan nduk* ich weigere mich, *ya kápagan in d. w. d., ta kápagan e. w. s.,* usw.

## 5. Das Interrogativ-Pronomen.

Für Nom. u. Akk.	Für Genitiv	Für Dativ
Sing. wer <i>erīe</i>	<i>erīe(ka)</i> oder <i>erīe nan</i>	<i>mākor erīe</i>
Dual wer <i>erīe min</i>	<i>erīe min (nina)</i> oder <i>erīe nan in</i>	<i>mākor erīe min</i>
Plur. wer <i>erīe mar</i>	<i>erīe mar (na)</i> oder <i>erīe nan ar</i>	<i>mākor erīe mar</i>

<sup>1</sup> *Mō élat* sich beißen steht für sich weh tun, beschimpfen, befeinden.

Mit *erīe* fragt man nicht nur nach Personen, sondern überhaupt nach jedem Eigennamen, also auch nach Namen von Bächen, Bergen, Dörfern usw. Man kann aber auch mit *a nīe* (was) nach Eigennamen fragen:

*Ka munik erīe?* sein Name wer? oder *ka munik a nīe?* sein Name was? (statt: wie heißt er?).

*Erīe* kann auch „wessen“ heißen. *Erīe en dīe?* kann sowohl: wer dieser? als auch: wessen dies? heißen. Steht „wessen“ in Verbindung mit einem Substantiv, so steht das betreffende besitzanzeigende Fürwort davor:

Z. B. *Erīe ka ksīe?* wer seine Kokosnuß? (wessen die Kokosnuß?), *Erīe mar na kro ges ri?* wer sie ihre Kokos diese? (wessen sind die Kokos?).

Beispiele zu *erīe* in Verbindung mit *nan* siehe S. 93.

Beispiele zum Dativ: *Tēn mákor erīe?* er gibt es an wen?, *na t kul mákor erīe mar?* sie nehmen es von wem sie?

*A nīe?* was? was für ein? *a nīēm?* *a nīēr?* was für ein? was? welches?

Substantivisch, auch nach Substantiven

Adjektivisch vor Substantiven

Sing. *a nīe?*

*a nī*

Dual *a lo nīe?*

*a lo nī*

Plur. *a kro nīe?* oder *o nīe?*

*a kro nī* oder *o nī*

Singular *a nīēm*, *a nīēr*; Dual *a lo nīēm*, *a lo nīēr*; Plural *a kro nīēm* oder *o nīēm*, *a kro nīēr* oder *o nīēr*.

Die Demonstrativ-Pronomina stehen meistens nach den Fragewörtern, ausgenommen die Formen *a nīēm* und *a nīēr*. In Verbindung mit Substantiven stehen die Demonstrativ-Pronomina nach diesen:

#### Beispiele:

*Erīe en dīe?* *Erīe min dīe?* *Erīe mar rīe?* *A kalsīe erīe?* *A lo nokól erīe*  
Wer dies? Wer diese (zwei)? Wer diese?. Das Kind wer? Die zwei Männer wer  
*min?* *La rejp erīe mar?* *na ta nlum erīe?* *A nīe to?* *A lo nīe ri?* *A kro*  
sie (zwei)? Die Frauen wer sie? Sie führen mit wen? Was dies? Zwei was diese? Die  
*nīe ruk?* *A nī rinmat ta?* *A lo nī hō ri?* *A kro nī gunes ri?*  
was diese? Was für ein Dorf dies? Zwei was für Bäume diese? Was für Kinder diese?  
*A nējnīa a nīe to?* *A si a nīēm?* *A kólkha a nīēr?*  
Ein Vogel was für einer dieser? Der Bach was für einer? Der Tag welcher?

*A?* was? wenn man wünscht, daß etwas noch einmal gesagt werde.

*Nya* oder *ninya?* was? (nach Zeitwörtern meistens „wie“, gehört aber dann zu den Umstandswörtern. Siehe daselbst):

Beispiele: *Ya re nya?* du sagst was?, *na ta kōni nīnya?* sie singen was?

*Kan?* was? was machen, was ist mit?

Beispiele: *Mi ta kan?* ihr (zwei) was? (was macht ihr [zwei]?, was ist mit euch [zweien]?). *Īla lo nhar min da kan?* deine zwei Füße sie (zwei) was? (was ist mit deinen Füßen?, was hast du an deinen Füßen?).

*Kankēr* (vielleicht *kan* und *kar* mit) was mit ihm (damit) machen? was ihm tun? was ihm antun?

Es ist transitives Verb, da es aber das Fragewort in sich schließt, so sei es an dieser Stelle erwähnt.

Beispiele: *Na kankēr nduk?* er wird was tun mir?, *na t kankēr i la ko ta kēti?* sie was tun deinem Freunde weil er weint? (was hat man deinem Freunde getan, da er weint?).



## 6. Das Relativ-Pronomen.

An Stelle der Relativ-Pronomina bedient man sich im Sulka der Demonstrativ-Pronomina. Relativsätze können aber auch ohne Relativ gebildet werden:

Beispiele: *A nokól kua vuokôm namō t'yūr* der Mann ich sehe ihn (sah ihn) gestern er tot, oder *a nokól, en da kua vuokôm namō, t yūr* der Mann, dieser ich sehe ihn gestern, er tot (der Mann, den ich gestern gesehen habe, ist gestorben), *enda, na ma klan ar, na m'ón-kēr ka hal* der, er beschenkt sie, sie schwärzen die Zähne seinem Sohne, oder *en da, na m'ónkēr ka hal, na ma klan ar* der, sie schwärzen die Zähne seinem Sohne, er beschenkt sie (d. h. derjenige, dessen Sohne die Zähne geschwärzt werden, muß die Geschenke geben).

## 7. Das Impersonal-Pronomen.

An Stelle des Impersonal-Pronomen steht *ta*, oder man bedient sich anderer Ausdrücke, wie folgende Beispiele zeigen:

*Ta kējrik* es regnet oder *a kus* der Regen, *ta sluk* es dunkel oder *a slóumok* die Dunkelheit, *ta vūrmik* es blitzt oder *ta kúllun* es donnert, *a vu kólkha* viel Sonne oder *kavürgim a kólkha* viel Sonne (für es ist heiß).

Selbstverständlich tritt in den anderen Konjugationsformen an Stelle von *ta* die betreffende Form für die 3. Person Singular ein.

## 8. Das Indeterminativ-Pronomen.

Folgende Wörter sind schon bei den Grundzahlen und unbestimmten Zahlwörtern aufgezählt worden. Es soll hier an einigen Beispielen gezeigt werden, daß sie auch als unbestimmte Fürwörter anzusehen sind:

*Tan* und *a tian* einer, eine, eines; mit der Verneinung *non* oder *lo* keiner, keine, keines, niemand.

*K'lo vuokôm tan* ich nicht sehe einen (d. h. ich sehe keinen [niemand]), *non tan mō* nicht einer hier (es ist niemand hier), *k'lo kul a tian* ich nicht nehme eines (ich habe keines genommen), *non a tian ta pis* nicht einer er kommt (es ist keiner gekommen), *tan n'ak ōl náti!* einer er komme her!, *kul a tian nan nduk!* nimm eines für mich!

*Tan* oder *lan* mit dem hinweisenden Fürworte und meistens auch mit *gi* nur, steht für ein anderes, ein anderer, eine andere. Für den Singular *ta lo*, für den Plural *ta kur*, mit den schon genannten Wörtern.

Beispiele: *non en da, kul tan* (oder *lan*) *to gi* nicht das, hole ein anderes, *non en min duk, kul ta lo ruk gi* nicht diese (zwei), hole zwei andere, *non en druk, lōl ta kū ruk gi* nicht diese, hole andere, *a kur* oder *a kū ruk* oder *a kū ri* einige, andere, *a kū ruk na ta noj va a kū ruk na ta vle* einige sie gehen und einige (andere) sie bleiben.

Unsere unbestimmten Fürwörter werden ferner durch folgende Wörter wiedergegeben:

Jemand, einer durch *a mhel*, Dual: *a lo mhel*, Plural: *a kro mēa*; oder auch durch: *a to mhel*, Dual *a lo to mhel*, Plural *a kro ton mēa*. Letzteres steht auch für: etwas, der Plural lautet dann aber nicht *a kro ton mēa*, sondern *a kro togōl*. Auch *a tōnman* Ding steht für etwas. (Das Wörtchen *to* steht, wie später noch erwähnt wird, für etwas Unbestimmtes, Unbekanntes.)

Beispiele: *A mhel ta pis mō?* ein Mensch er kommt hierher?, (ist jemand hergekommen?), *a to mhel ta kal manám kua nhar* etwas es steckt in meinem Fuße.

Ein anderer, ein anderes, eine andere wird häufig durch *ke la* seines Gleichen, sein Kamerad, eines derselben Art, wiedergegeben. Dual: *ka llua*, Plural: *kq lēnar*.

Beispiele: *E Sagan t lo kul, ke la to gi* Sagan er nicht nimmt es, sein Kamerad nur (Sagan hat es nicht genommen, ein anderer hat es getan), *e Kvindie t lo keim, ka llua gi min d'eim* Kvindie er nicht tötet ihn, seine zwei Kameraden nur sie zwei töten ihn (Kvindie hat ihn nicht getötet, es waren zwei andere, *en noup, ka lenar gi* er nicht, seine Kameraden nur (er nicht, andere).

Unser unbestimmtes Fürwort „man“ wird meistens durch das Pronomen der 3. Pers. Plur., zuweilen auch durch das Fürwort der 1. Pers. Plur. wiedergegeben. Statt: Man haut ihn um, sagt man:

*na ta ptum* sie hauen um ihn, statt man ißt es: *uo m kem* wir essen es.

## 7. Die Präposition.

*Eakam* nach, für, an, vor;  
*egenan* an, gegen (auch transitives Verb);  
*kan* und *kun* von, aus;  
*kar* mit;  
*kaklēm* um (zugleich transitives Verb: umkreisen);  
*ke* in;  
*kim* bei, an;  
*ma* in, nach, aus;  
*mak* von, an  
*malpāgam* oder *malpem* über, auf;  
*man* von;  
*man* auf, für, nach, über;  
*manām* in, aus;  
*mānān* von, weg (auch transitives Verb im gleichen Sinne);  
*mēaram* unter;  
*nan* für;  
*ōrom* mit (Mittel), unter;  
*pūm* an, in, wegen, nach, bei;  
*rkian* bei, zu, gegenüber;  
*vānam* an, bei;  
*vūgum* mit, gegen, für.

Hierher gehört auch die Präposition *nan*; sie steht vor Präpositionen, aber nach Substantiven. In letzterem Falle wird das Pronomen noch nachgesetzt. Es hat den Sinn von: für ihn, ihm zugehörig.

Beispiele: *E Tarklel nan* es ist für Tarklel, es gehört dem Tarklel, *erīe nan?* für wen ist es?, wessen ist es?, wem gehört es?, Zweizahl: *erīe min nan in?* für die Mehrzahl: *erīe mar nan ar?*, *e Kerkau kre Hōne nan in* es gehört dem Kerkau und Hone, *e Gulēomak mar nan ar* es gehört (es ist) dem Guleomak ihnen (d. h. einer der Besitzer heißt Guleomak).

Der Name des Objektes (Besitzers) kann mit *nan* stehen, er kann aber, wie es scheint, nicht durch ein Fürwort vertreten werden:

*A yok ta e Patēip nan* der Taro dieser dem Pateip gehörig, *o reak ri nan ur* die Taro diese für uns (uns gehörig).

Die Pronomina folgen den Präpositionen nach denselben Regeln, wie sie den transitiven Verben folgen. So steht nach *n*: *in* statt *min*, nach *kar*: *ik* statt *mar*, bei den auf *m* auslautenden Wörtern wird dieses *m* ausgestoßen.

Ebenso ist auch das Pronomen der 3. Pers. Sing. in der Präposition selbst schon enthalten.

Eigentümlich ist, daß *manám*, *pum* und *vānam* vor Substantiven bis auf den Anlaut abgekürzt werden können:

*Manam a rik* oder *m'a rik* im Hause; *vānam o hi* oder *v'o hi* an den Bäumen, *pum a ksie* oder *p'a ksie* bei der Kokospalme. In folgendem Beispiel fällt auch der Artikel weg: *p'reip* anstatt *pum la reip* wegen Weibern.

*Pum* kann auch mit Fürwörtern zu *p* abgekürzt werden:

*p'mur* statt *pum mur*, *p'min* statt *pum min*.

Statt *man* kann auch *māk*, statt *man nduk* *māk*, statt *man in mīk* stehen.

*nan* kann vor Pronomina mit anlautendem *m* zu *n* abgekürzt werden, wobei diese, der schon mehrfach erwähnten Regel gemäß, den Anlaut verlieren. Steht *nan* mit der ersten und zweiten Person Singular, so bestehen hiefür eigene Formen:

#### Schema.

Singular	Dual	Plural
1. P. <i>nan nduk</i> oder <i>nāk</i>	<i>nan ua</i> oder <i>n'ua</i>	<i>nan ur</i> oder <i>n'ur</i>
2. P. <i>nan in</i> oder <i>nen</i>	<i>nan ui</i> oder <i>n'ui</i>	<i>nan uk</i> oder <i>n'uk</i>
3. P. <i>nan</i>	<i>nan in</i> oder <i>n'in</i>	<i>nan ar</i> oder <i>n'ar</i>

#### Beispiele zu den Präpositionen.

**Eákam nach, für, an, vor.**

*Ta lgam eákam e Purua. na ta*

Er macht es nach dem Purua (er macht es dem Purua nach [wie Purua]). Sie

*gúrun eák mar. nu ta ktjēgim a lūt eákam ō reak.*

laufen nach ihnen. Wir reinigen die Pflanzung für Taro (um Taro hineinzupflanzen).

*O úsiel na ta girap eákam o hi. Ta gūr eák mar.*

Die Lianen sie steigen hinauf an den Bäumen. Er fürchtet (sich) vor ihnen.

**Égnan an, gegen.**

*nin da sir égnan a psan. Ta hem ka ktiek égnan a vīk. na ta*

Sie (zwei) stehen an dem Gerüst. Er reibt seine Hand an dem Felsen. Sie

*vle ko égnan a rik.*

befinden sich da am Hause.

**Kan, kun und man** stehen vor den Adverbien der Direktion.

**Kar mit.**

*nu ak rēre kar. Ta rēre kar ik. no ma kejlot kim a nōpa*

Ich werde sprechen mit ihm. Er spricht mit ihnen. Wir essen als Zuspense Gemüse

*kar a yok.*

mit Taro.



**Kim an, bei, zu, wegen, über.**

*Ta hem a kom kim a nuk.*

*E Sar ta sir kim ka tit.*

Er wetzt das Steinbeil an einem *nuk* (eine Steinart). Sar er steht bei seinem Vater.

*Kua vle mō kim in. na ta pis k'mur. Ta kēti kim ka hal, kō t'yūr.*

Ich bleibe hier bei dir. Sie kommen zu uns. Er weint über seinen Sohn, weil er tot.

*Ta pirik kim a hēnik.*

Er springt über den Zaun.

**Kaklēm um, herum.**

*A laneil t'ol kaklēm a nut. na t'ol kaklē mar.*

Das Boot es geht um die Insel. Sie gehen um sie (herum).

**Ma, vor Vokalen m, um, mit, in, nach, aus.**

*E Tambak ta nran nduk m'a yet. na t'ōrsan m'a nāyumi. La reip*

Tambak er bittet mich um ein Kleid. Sie sitzen im Schatten. Die Weiber

*na ta vle m'a rik. nin d'ótik m'a nāyulu. Ta gurun ogu ma Vein.*

sie befinden sich im Hause. Sie (zwei) gehen aus dem Hause. Er geht hinunter nach Vein.

**Mak von.** Diese Präposition ist es wahrscheinlich, mit der der Dativ der persönlichen Fürwörter (siehe dieselben) gebildet ist.

*Ta rere ōrom a re to mak mur.*

Er spricht mit der Sprache da von uns (er spricht unsere Sprache).

**Malpágam (malpēm) über, auf.**

*Ta gólot a si malpágam. Ta vūt malpág mar.*

Er schüttet Wasser darauf. Er fällt auf sie.

**Manám (mán min) in, aus, von.**

*A hō ka koj ta kal manám kuá nhar.*

Ein Holz sein Stück es steckt in meinem Fuß (ein Stück Holz steckt in meinem Fuß).

*T'ótik manám a gúnkas. A kpré ta tur manám a ho.*

Er geht aus dem Garten. Der Stein er fliegt an den Baum (eigentlich: tönt an

*Ta kul a tian man mar.*

dem Baum; *tur* tönen, schallen, wenn Hartes auf Hartes stößt). Er nimmt eins von ihnen.

**Manán von, weg.**

*na ta noj manán nduk. Ta kol manán ka psan.*

Sie gehen von mir (weg). Er geht weg von seinem Tragsäckchen.

**Man an, auf, über, für, nach, wegen, von.**

Eine häufig gebrauchte Präposition, sie steht nach vielen Verben und hat dann oft den Sinn der deutschen Vorsilben auf, be, über, vor. Z. B. *ēti man* beweinen ihn, *me man* bewirten ihn, *nhō man* aufpassen auf ihn, *lili man* aufgießen auf etwas, *kqōt man* überschreiten es, *anik man* verstehen es usw.

*Kua krā man a hep. Ta kqōt man a ror. na t rē man e Sinkie.*

Ich liege auf der Bank. Er steigt über den Zaun. Sie sprechen über Sinkie.

*A kalsie ta svil man a silan. nin da kōl man a mōrek. La reip*

Das Kind es verlangt nach Fisch. Sie (zwei) gehen für (um) ein Schwein. Die Weiber

*na ta kāram o muk man a rik. Ta pēak mūk.* *Ta*  
 sie reißen aus Gras für das Haus. Er lügt über mich (er verleumdet mich). Er  
*rē mik.* *Kua pat man kua rinmat.*  
 spricht über dich (oder von dir). Ich denke an meine Heimat.

**Mēaram unter.**

*La gunes na t'ōnit mēaram o hīvur. na ta vle mēar mar.*  
 Die Kinder sie schlafen unter den Bänken. Sie befinden sich unter ihnen.

**nan für.**

*Kul a vūi nan nduk! Ka t nāk. nur ak lōl o vīp n'ar.*  
 Nimm eine Betelnuß für mich! Eins für mich. Wir werden holen Bananen für sie.  
*na t mat ōl n'ur. Kul tan nien!*  
 Sie braten Essen für uns. Nimm eins für dich!

**Ōrom mit, unter.**

*no ma putum o hi ōrom o kómtuk. Ta vit o suol, kam óysiem a*  
 Wir fällen Bäume mit, Steinbeilen. Er zieht Lianen, um zu fesseln das  
*mōrek ōr mar. na t'ōrsañ ōrom a hō.*  
 Schwein mit ihnen. Sie sitzen unter dem Baum.

**Pum für, wegen, nach, in, an, bei.**

*na t lōl o snu p'a nik. nin da mus p'o vīp. E Kaple ta*  
 Sie holen Jams für das Fest. Sie (zwei) schimpfen wegen Bananen. Kaple er  
*manānan nduk pum ka hal. Ta klan ar p'a kólsej. Iniram a si*  
 fragt mich nach seinem Sohne. Er tut sie in das Körbchen. Schöpfe Wasser  
*p'a tónoj! A mhel kun p'a yānmejl. T'orsan kō pum a pik ka*  
 in die Flasche! Jemand R. II bei dem Brotbaume. Er sitzt da am Eukalyptus seinem  
*pun.*  
 Fuße (Fuße des Eukalyptus).

**Rkian zu, bei, gegenüber.**

*nhō rkian nduk! Orsan mō rkian ar! Ta sir rkian nduk.*  
 Sie zu mir (her)! Setze dich hier zu ihnen. Er steht gegenüber mir.  
 (Hier ist der Anlaut *r* elidiert.)

**Vānam an, bei.**

*A kálsie ta vle vānam ka nān. na t'ōrsañ mō van mar.*  
 Das Kind es bleibt bei seiner Mutter. Sie sitzen hier bei ihnen.

**Vúgum für, gegen, auf, wegen.** (In seltenen Fällen fällt die zweite Silbe weg.)

*Ka tit na ma kéjha vúgum ka or hal. Ta rēre vúgum ka l dejp.*  
 Der Vater er arbeitet für seine Söhne. Er redet gegen seinen Herrn  
*A néjnīn ta kar vúgum a ho. na ta girap*  
 (er widerspricht seinem Herrn). Der Vogel er sitzt auf dem Baum. Sie steigen  
*vu'o hi. na t kéjm vúgum e Koko.*  
 auf die Bäume. Sie töten ihn wegen des Koko (sie töten ihn aus Rache für den Koko, der  
 früher von ihnen getötet wurde).

## Zusammengesetzte Präpositionen.

*Peákam* am Rücken, hinter;  
*peákham* in der Gegend der Geschlechtsteile;  
*pelām* am Ohre;  
*pénhāram* am Fuße, bei, an, zu den Füßen;  
*pehēvugum* am Rücken, hinter;  
*porūm* am Halse, auf der Schulter;  
*porūm a maʔ* am Horizonte auf See;  
*vūgum* im Munde.

Wahrscheinlich sind vorstehende Wörter Zusammensetzungen der Namen der betreffenden Körperteile mit *pum*, ausgenommen das erste, welches aus *pum* und *eákam* zusammengesetzt ist; vgl.: *kha* Oberschenkel, *nela* Ohr, *nhar* Fuß, *hēvuk* Rücken, *nōru* Hals, *gu* Mund.

Auch diesen Wörtern werden die Fürwörter nach gleichen Regeln wie den transitiven Verben und einfachen Vorwörtern nachgesetzt; vor mit *m* anlautenden Fürwörtern werden die Endungen *am* und *um* elidiert:

Beispiele: *A hō na nam?* das Holz wo?, *kō peákam in* da hinter dir, *e Pinās di gū peák mar* Pinās da R. I hinter ihnen, *a vōt ko pelām in* eine Wunde da am Ohr dir (du hast eine Wunde am Ohr), *ta mbuak pēlam* er (*mbuak* schallen) am Ohr ihn (er ohrfeigt ihn), *la gunes na t'ōrsan kū penhār mar* die Kinder sie sitzen unten zu Füßen ihnen, *a tvun kō pehēvugum* ein Geschwür da am Rücken ihm, *t'ēl ka ktiek mō porūm nduk* er legt seine Hand hier auf die Schulter mir, *a lanēl di gū porūm a maʔ* ein Kahn da R. I am Horizont auf dem Meere, *ta keil vūgum* er tut es in den Mund ihm.

Unsere Präposition „von“, „aus“, wenn sie vor der Materie steht, aus der etwas gemacht ist, wird wiedergegeben, indem man dem Dinge den Namen der Materie, aus welcher es gemacht ist, mit seinem Artikel nachstellt:

Z. B. *a mūs a ham* die Lanze ein *ham* (Baumart) (Lanze aus Hamholz), *a vūnle a kūtun ká ptaik* eine Angel eine Schildkröte ihre Schale (Angel aus Schildpatt).

Andere unserer Präpositionen wie: diesseits, jenseits, ohne, während, zwischen, werden durch adverbiale Ausdrücke wiedergegeben.

Manche Zeitwörter, die im Deutschen eine Präposition erfordern, entbehren einer solchen im Sulka. Z. B.:

*kamsistan*, *kánmogon* jemanden oder etwas nahe, zunächst sein;  
*knāigam* nach jemandem gehen, — kommen;  
*ktan* vor jemandem gehen, — kommen;  
*manán*, *é genan* und *kaklēm* sind schon oben erwähnt;  
*nōrom* gehen mit;  
*nvar* oder *nvur* durch ein Wasser gehen;  
*ortm*, *partm* von jemand oder etwas gehen;  
*vanáun* von demselben Stamme, derselben Familie sein.

(Schluß folgt.)



# Vie sociale des Wabende au Tanganika<sup>1</sup>.

Par le R. P. AVON, des Pères Blancs, au Tanganika, Afrique.

## I<sup>o</sup> Généralités.

Les Wabende se disent venus du Marungu, et de fait, ils ont quelques-unes des bonnes qualités des gens de ce pays. Tout comme les Wenyi-Marungu, par exemple, ils sont bons cultivateurs. Ils vivent principalement de maïs, dont ils font une grande consommation en farine et plus encore en boisson. Les habitants des bords du Tanganika se livrent aussi à la pêche, ceux de l'intérieur des terres préfèrent la chasse. Bien que les hommes mangent à part, ils n'ont pas un régime spécial; ils s'interdisent cependant les œufs, la viande des antilopes dont la peau est tachetée. Les femmes, elles aussi, ne mangent ni œufs, ni poules.

Les Wabende sont sédentaires, mais il n'y a pas de vrai Mbende qui chaque année n'entreprenne un petit voyage d'agrément; c'est comme une honte chez eux de n'être pas sorti de son village.

Les Wabende parlent le Kibende ou Sibende.

## II<sup>o</sup> Rapports de famille.

**A. Organisation Générale de la famille.** — La parenté existe chez les Wabende comme chez les peuples européens. Ils tiennent à honneur de connaître toute la généalogie de leurs vieux parents et professent un vrai culte pour les mânes de leurs ancêtres.

**B. Parenté.** — Les degrés de parenté s'établissent par la tige paternelle et la tige maternelle. Il existe aussi une parenté d'adoption. Le père *tata*, la mère *mama*, le grand-père *kuku*, la grand-mère *nyina kulu*, l'oncle paternel s'appelle *tata* au même titre que le père générateur, la tante paternelle s'appelle *masenye*, l'oncle maternel *mkwabo*, la tante maternelle s'appelle *mama* au même titre que la mère génératrice, le frère *mtu*, la sœur *lumbu*, le cousin *moyala*, le beau-frère *mlamu*, la belle-sœur *mlamu*, le beau-fils *mwame*, le beau-père *tata bukwe*, la belle-mère *nyina-bukwe*, la femme de l'oncle est désignée sous le nom de *mke wa mkwabo*, le père adoptif sous celui de *tata buzia*, et la mère adoptive est appelée *mama buzia*.

**C. Amitié de sang.** — Comme tous les peuples de l'Afrique équatoriale, les Wabende font le pacte ou l'amitié de sang. Voici comment cela se pratique. On fait une incision sur la poitrine ou sur la cuisse des contractants. On recueille précieusement quelques gouttes de sang que l'on mélange avec un peu d'huile, on en frotte légèrement les parties incisées, et chacun avale un peu de ce liquide. Si l'on ressent un trop fort dégoût, on imbibe dans le sang une arachide que l'on avale. Le but du pacte de sang est une amitié que l'on veut rendre plus durable en s'identifiant pour ainsi dire avec son ami. Bien souvent, quand ils veulent éviter une guerre, les principaux chefs fraternisent en faisant l'amitié de sang. En tout cas, dans une guerre, on ne

<sup>1</sup> [Pour juger exactement les dates publiés dans cet article, il faut tenir en égard qu'il a été composé déjà en 1900. — La Direction.]

doit pas tirer sur son frère de sang. Si on le voit en danger, il faut l'avertir, et si, par malheur, il meurt dans le combat, on doit bien se garder de voir son cadavre. Si jamais un des frères de sang viole la fidélité promise, il s'attire non seulement la colère des dieux, mais encore toutes les imprécations qu'on a dites au moment de la cérémonie. Mais si, au contraire, les frères de sang vivent en paix, leurs joies et leurs peines doivent être communes, et les petits cadeaux destinés à entretenir l'amitié sont alors fréquents entre les deux frères.

**D. Responsabilité des parents les uns pour les autres.** — La plupart des parents, mais surtout le père et l'oncle, sont responsables des crimes commis par leurs fils et leurs neveux, et contribuent des premiers à payer leurs dettes. Bien plus, en cas de refus, les créanciers, avec l'agrément du chef du pays, et voire même sans son agrément, surtout s'ils sont puissants, peuvent faire esclave un des membres de la famille, si la dette est insolvable. Si c'est au *moami* (roi suprême) lui-même qu'on a manqué gravement, toute la famille du délinquant peut être obligée à payer ou à être punie de mort. Un cas tristement célèbre dans les annales du Kabende prouve ce que je dis. Il y a quelques années, lorsque le *moami* Séranda fut tué : toute la famille du meurtrier, une vingtaine de personnes, fut prise, et tous, hommes, femmes et enfants, furent brûlés ou égorgés de la manière la plus atroce que l'on puisse imaginer.

**E. Organisation interne de la famille.** — 1<sup>o</sup> Ménage. — Dans le ménage polygamique, chaque femme a sa case, sa poterie, ses vivres. D'ordinaire, le mari polygame renferme les cases de ses femmes dans une seule cour en roseaux. Si ce sont les cases des femmes du chef, cet enclos s'appelle *lukutu*. La femme maîtresse (*wasanga*) est toujours celle que le mari a épousée en premier lieu : elle a tous les honneurs de la part des étrangers et toutes les préférences de la part de son mari, qui lui donne les plus beaux habits, etc. C'est même dans sa case (*isanga*), surtout chez les chefs, qu'ont lieu les jugements importants. Les autres femmes doivent la regarder comme leur mère et maîtresse, l'aider dans ses travaux et l'honorer de toutes manières. Quant à la succession, les enfants de la femme principale n'ont pas de privilèges.

Les non-mariés vivent séparés des mariés et habitent des cases particulières que l'on nomme *isalo*.

Pour les repas, les hommes et les garçons sont ensemble ; les femmes et les filles mangent à part. Les chefs (*moami* et *watware*) prennent ordinairement leurs repas avec leurs *myampara* ou ministres. Ils invitent cependant facilement d'autres personnes à partager leur menu.

2<sup>o</sup> Le chef de la famille. — Le chef de la famille est le père ; à son défaut, le frère aîné. C'est à lui que revient la plus grosse part dans le partage des biens, les armes du défunt, les étoffes, le maïs. Par contre, il concourt pour une grande part à payer pour les méfaits de ses subordonnés. Il n'a aucune justice à rendre sans la permission du chef ; on lui accorde toutefois le droit de correction, mais il en use presque jamais, du moins pour ce qui regarde les voies de fait. Il n'a dans aucun cas le droit de le pouvoir vendre, ni d'engager ses subordonnés pour garantir ses dettes.

**F. Relations matrimoniales.** — Le mariage est polygamique et le nombre des femmes est illimité. Si tous les Wabende n'ont pas plusieurs femmes, c'est que tous n'ont pas les moyens de se les procurer. Hors le cas d'inconduite, la polyandrie est inconnue.

Je ne pense pas que chez les Wabende il y ait des mariages positivement contractés à terme ou à l'essai, mais en réalité, cela existe, car à la moindre discorde, le mari licencie sa femme ou la femme abandonne son mari.

Un homme libre peut se marier avec une femme esclave; mais alors il doit habiter dans le même village que le maître de son épouse. Rarement un homme esclave se marie avec une femme libre, on excepte le cas où cet homme serait voué au service des dieux du pays.

**Mariage (*bweha*).** — La demande en mariage est faite par le jeune homme ou quelquefois par un tiers. On apporte quelques présents afin de témoigner que la demande est sérieuse. Si les présents sont acceptés, c'est que l'on a été agréé; si l'on les refuse, c'est qu'on ne veut pas le mariage. Le prix d'achat d'une femme varie entre six et vingt biens (étoffes, pioches, chèvres, etc.). A cause de la pauvreté des Wabende, ces biens ne sont payés que par termes. Les jeunes gens commencent de très bonne heure à mettre du bien sur une fille, comme ils disent, mais ils ne se marient pas cependant avant d'avoir atteint vingt ans.

**Célébration du mariage.** — Une huitaine de jours avant la célébration du mariage, les parents de l'époux et de l'épouse prennent part à des réjouissances communes qu'on appelle *kumbini*, parce qu'on y joue une guitare indigène ainsi nommée. Il va sans dire que dans ces jours d'amusements et de danses, le pombe, la bière si prisée par les Wabende, est servi copieusement à tous ceux qui prennent part à la fête. Pendant tout le temps que dure le *kumbini*, tous les matins, l'époux, accompagné de son garçon d'honneur (*sinsindi*), est lavé à grande eau par les sœurs de sa future, et cela durant huit jours consécutifs. Il est convenable que pendant tout ce temps, l'époux jeûne, mais l'épouse est strictement tenue à jeûner.

Quand le jour des noces est arrivé, les époux sont bien frottés d'huile et habillés de leurs plus beaux atours. Toute la parenté assiste à la noce, mais la mariée, dans une maison à part, se tient tranquille, soigneusement voilée et cachée derrière le dos de l'une de ses proches parentes qui est assise sur le seuil de la porte de la maison. L'époux, lui, se tient fièrement debout devant la porte, auprès de son beau-père, qui, une flèche à la main, la lui donne en disant: «Perce de cette flèche quiconque voudra violer ta femme.» Le fiancé reçoit la flèche et par le moyen d'un tiers, fait parvenir un petit cadeau à sa future afin de la décider à sortir de la maison. Un parent de la fiancée prend ensuite la parole et s'exprime comme il suit: «Mariage». L'assistance répond: «De paix». L'orateur continue: «Mariage». On répond: «De discorde»! S'adressant à la femme, l'orateur dit: «Sois bonne ménagère, sois fidèle à ton mari, ton père n'a qu'un gendre, n'en augmente pas le nombre (sic), connais la capacité du ventre de ton mari (c'est-à-dire ne le laisse pas mourir de faim)!» Puis, s'adressant au mari: «Nous te confions notre fille, ne l'abandonne pas, ne nous méconnais pas, nous, ses



parents; dans le danger, nous te secourerons; dans le bonheur, nous nous réjouissons ensemble.» En lui montrant du doigt les membres de la famille: «N'insulte pas un tel et une telle, un tel est ton beau-père, une telle ta belle-sœur», etc. On met ensuite une poignée de farine dans la main de l'époux et de l'épouse, et ils se la jettent mutuellement à la figure: c'est la consécration du mariage.

L'épouse portée à califourchon sur les épaules d'une autre femme, sa parente, prend le chemin de la maison de son mari. Dans le trajet, on s'arrête de temps à autre, et la femme chargée du lourd fardeau de la mariée, fait mine de ne pas pouvoir avancer: quelques perles qu'on lui verse dans le creux de la main, lui donnent du courage. Mais comme elle est intéressée à multiplier les haltes, il va sans dire qu'elle s'arrêtera le plus souvent possible jusqu'à ce qu'enfin elle dépose le lourd fardeau de la mariée à la porte de la maison de son mari.

Dès ce jour, les mariés dorment dans la même maison, en compagnie des *wasindi*, garçons et dames d'honneur. Pendant deux ou trois jours, au chant du coq, la mère de l'époux vient chanter devant la maison où dorment les nouveaux-mariés: «Femme de mon fils, le coq a chanté: cocolico». Les époux se réveillent pour manger. Vers le quatrième jour, la belle-mère donne à sa bru un panier de maïs qu'elle doit piler et moudre avec sa suivante. La belle-mère cuira elle-même la bouillie et la mettra dans trois plats: l'un pour l'époux, le second pour le beau-père, le troisième pour les tantes de l'époux.

Les premiers jours du mariage, l'épouse ne parle pas à son époux; elle attend que celui-ci lui fasse un cadeau.

Jamais une femme mbende ne mange avec son mari. Elle boit cependant le pombe dans la même calebasse que son mari. La politesse demande même qu'une femme qui donne à boire du pombe à son mari trempe d'abord ses lèvres dans cette précieuse liqueur et en avale quelques gorgées. Mais pendant que son mari boit, elle doit bien se garder de le voir. Quand son mari a bu son content la femme reçoit alors la calebasse, frappe des deux mains et boit elle-même autant qu'elle veut. C'est toujours à genoux que la femme doit servir son mari, soit qu'elle lui donne à manger, à boire ou à fumer. C'est encore à genoux que la femme doit entendre les paroles de son mari. Quand le mari a été en voyage et qu'il revient, la femme doit courir à ses devants, le soulager de sa lance ou de son fusil. Une fois arrivé à la maison, le mari prend le siège que lui offre sa femme, il s'assied pendant que sa femme à genoux frappe des mains en inclinant la tête jusqu'à terre. Elle se relève lorsque son mari frappe lui-même des mains.

Le mari ne doit jamais parler à sa belle-mère. S'ils se rencontrent, ils doivent faire un détour pour éviter de passer l'un à côté de l'autre dans un même chemin. Il peut parler à son beau-père et manger avec lui.

Les mariages par échange sont très rares.

Les fiançailles ne sont pas toujours très sérieuses et partout elles sont résiliées bien souvent.

Chez les Wabende, si le mari meurt, la femme n'est pas tuée pour suivre son mari jusque dans la tombe. Il y a une exception cependant pour le *moami*

(roi suprême); à sa mort, on égorge deux ou trois de ses femmes pour les ensevelir avec lui. Lorsqu'une femme a perdu son mari, elle reste cinq jours dans sa case sans sortir; le sixième jour, elle se rase de bonne heure, et court à la rivière noyer sa tristesse dans un bain. Si c'est le mari qui pleure sa femme, il demeure enfermé quatre jours, il se rase le cinquième. Chose curieuse, les personnes d'un même village prennent part au deuil en ne travaillant pas pendant plusieurs jours. Si c'est un chef qui est décédé, le deuil dure un mois.

**Divorce.** — Chacun des conjoints en tout temps et à volonté peut résilier le mariage. Mais si c'est la femme qui abandonne son mari, elle ne peut se remarier avant que ses parents n'aient remboursé à son mari le prix d'achat. S'il y a des enfants dans le mariage divorcé, les garçons et les filles suivent le père. La femme s'en va avec ses esclaves en portant sa poterie.

Les causes les plus ordinaires du divorce sont la mésintelligence entre les conjoints, la stérilité et la vieillesse.

**G. Vie domestique.** — 1<sup>o</sup> Naissance. — A la naissance d'un enfant, garçon ou fille, il y a de grandes réjouissances dans toute la famille. On danse beaucoup à cette occasion et on fait de copieuses libations de pombe. Il est défendu d'entrer dans la maison où la mère a mis au monde. On ne fait d'exception que pour la personne qui remplit le rôle de servante auprès d'elle. La mère s'abstient de prendre toute nourriture jusqu'à ce qu'on lui apporte un remède qui est destiné à la purifier de toutes les souillures qu'elle a contractées en mettant au monde un enfant. Les époux restent séparés *quoad torum* jusqu'à ce que l'enfant sache marcher seul.

Si une femme enfante deux jumeaux, c'est l'occasion de faire de grandes danses; car les jumeaux sont regardés comme des dieux. Le premier est appelé: *mtunda*, le second: *mpaso*. On les promène dans une corbeille d'un bout du village à l'autre au milieu d'un grand vacarme. La coutume demande aussi que l'on paie un cadeau au chef du pays.

Les monstres et les enfants dont les incisives supérieures poussent avant les inférieures, sont jetés aux hyènes: s'ils vivaient, ils porteraient malheur au roi ou à un des membres de la famille royale.

2<sup>o</sup> Enfance. Adolescence. — L'enfant, si c'est un garçon, reçoit le nom de son grand-père; si c'est une fille, il reçoit celui de sa grand-mère. Si on a un second enfant, on l'appelle du nom de son père; si c'est une fille, on lui donne le nom de sa mère. Quelquefois aussi on donne le nom d'un oncle ou d'une tante. On attend jusqu'à cinq ou six mois avant de donner un nom définitif à l'enfant.

Il n'y a pas, à proprement parler, de cérémonie religieuse à la naissance d'un enfant, mais on y observe beaucoup de pratiques superstitieuses. La circoncision est inconnue.

3<sup>o</sup> Femmes. — La femme mbende est propriétaire de ses ustensiles de cuisine et des étoffes qu'elle gagne par son travail. Elle peut aussi avoir des esclaves à elle, soit par héritage, soit en paiement d'une dette. Elle a le droit de demander au chef le poison d'épreuve, lorsqu'elle a un différend grave avec quelqu'un; dans le procès, elle est écoutée.

Une femme ne peut pas être *moami* (roi suprême), ni *mtware* (roitelet), ni même *nyampara* ou ministre.

4° Vieillesse et maladie. — Les Wabende n'abandonnent pas les vieillards et les malades. Seuls les esclaves dont on désespère de la guérison, sont abandonnés dans la forêt, destinés à devenir infailliblement la proie des hyènes.

5° Mort. — Généralement, les Wabende n'enterrent pas leurs morts, seuls les *moami* et les *watware* ont les honneurs de la sépulture. Les autres sont traînés dans le pori (quelquefois même avant qu'ils aient rendu le dernier soupir) et couverts d'épines. Les tout petits enfants sont enterrés dans la maison même de leurs parents, sous le lit; quelques autres sont enterrés dans l'enclos en roseaux de la maison. Le *moami* et les *watware* sont enterrés, eux aussi, dans la cour en roseaux qui entoure les cases de leurs femmes et qu'on appelle, comme je l'ai dit plus haut, *lukutu*.

Il va sans dire que puisque le commun des mortels chez les Wabende n'est pas enterré, à plus forte raison on ne donne pas la sépulture aux lépreux et aux varioleux.

### III° Succession.

Dans la succession, on observe l'ordre suivant: les frères du défunt sont les vrais héritiers, puis viennent les enfants du défunt, ses sœurs, les enfants des sœurs, ceux des frères, etc.

Quand son épouse meurt, le mari hérite de tout ce qu'elle possédait, si lui-même lors de son mariage a acheté sa femme; si non, les biens sont partagés entre les parents de la femme et ceux du mari. Mais la femme n'hérite pas des biens de son mari lorsque celui-ci vient à décéder le premier; ce sont les frères du mari qui héritent.

Les biens dont se compose l'héritage sont: les femmes du défunt, ses étoffes, ses pioches, son fusil, sa lance, ses paquets de sel, les vivres, les esclaves. Les vivres, le fusil et les vêtements du défunt sont le lot de l'héritier principal. Les femmes sont partagées entre les divers héritiers, mais la première femme du défunt devient toujours la propriété de celui qui est le premier par le droit entre les héritiers. On laisse cependant une certaine liberté aux autres femmes de choisir parmi les héritiers celui qui leur plaît davantage: ce qui explique que certains Wabende aient beaucoup de femmes tandis que d'autres demeurent vieux garçons, malgré eux, toute leur vie.

L'héritier principal est responsable des dettes du mort, comme aussi il a le droit de se faire payer par ses créanciers.

### IV° Organisation politique.

Le Kabende n'est pas un royaume mais bien plutôt une sorte de confédération dont plusieurs *moami* (rois) se partagent le gouvernement, chacun étant maître absolu du pays qui est soumis à son autorité. En dehors des *moami*, il y a les *watware*, qui sont fils ou petits fils des *moami*, par conséquent de sang royal eux aussi. Ils sont placés à la tête de villages plus ou moins importants, mais dépendent dans leur administration du *moami* lui-même. Jamais un *mtware* ne peut devenir *moami*, à moins qu'il n'ait pour



père un *moami*. Ces *watware* ont plus ou moins de pouvoir suivant qu'ils sont plus ou moins *personae gratae* du *moami* lui-même. Les plus riches en pouvoir sont ceux qui peuvent donner le poison d'épreuve, qui peuvent garder l'ivoire trouvé sur leur territoire, et surtout qui peuvent mettre des têtes d'hommes, de lions, de léopards, sur les portes de borne de leurs villages.

A la mort d'un *moami*, les autres *moami*, les *watware* et tout les gens de haute volée, ministres et autres, se réunissent pour nommer son successeur, qui est ordinairement le frère du *moami* défunt. En dehors de cela, les Wabende n'ont pas d'assemblée populaire; les affaires courantes sont arrangées par le *moami* et son conseil qui est composé des *watware* et des *nyampara* principaux.

Les Wabende sont très hospitaliers; mais la coutume demande à ce que ce soit le chef qui reçoive les étrangers de passage dans son village. Ils trouvent toujours chez lui la nourriture et le logement. S'ils sont malades, il les soigne convenablement. S'ils viennent à mourir, on ne leur donne pas la sépulture, mais leur cadavre est déposé dans la forêt et recouvert d'épines. On soulève un peu sa main droite qu'on dirige du côté de son pays d'origine, et tout le monde se retire en disant: «Ne nous en veux pas!»

Les chefs ont le droit de tuer leurs sujets, surtout leurs esclaves, et de s'emparer de leurs biens. Mais la manière ordinaire de faire mourir quelqu'un dont ils veulent se débarrasser, c'est le poison d'épreuve (*mwavi*).

Les chefs ne perçoivent d'impôts proprement dits. Avant que le maïs soit mûr, la politesse demande qu'on en porte quelques épis au chef, que ses femmes feront cuire, et on le mangera en commun. Maintenant, à la moisson proprement dite, c'est-à-dire, lorsque le maïs sera sec, chaque famille en porte un panier au chef. Celui-ci emploie cette offrande de ses subordonnés à faire du pombe qui sera aussi bu en commun. Le chef reçoit bien encore quelques offrandes: ainsi un chasseur qui tue une bête, lui en porte une cuisse; si quelqu'un fait trois cruches de pombe, il lui en porte une en cadeau. Ces offrandes faites au chef sont regardées comme faites aux dieux-mêmes.

On observe avec le chef, dans les visites, un cérémonial particulier. On ne va pas le trouver directement pour affaire; on se fait annoncer par son *nyampara* principal. Si le chef accepte la visite, le visiteur, toujours accompagné d'un ou de plusieurs *nyampara*, se présente. Arrivé près du chef, il frappe des mains et en même temps il se prosterne jusqu'à terre qu'il touche du bout des doigts. Le chef frappe alors des mains avec tout son entourage, c'est lui dire de se relever. On cause alors d'affaires. Si le chef éternue, on frappe des mains; s'il prend la pipe pour fumer, la calebasse pour boire, nouveaux battements de mains. Si pendant la séance quelqu'un passe devant le chef, le cérémonial veut qu'il se courbe profondément; s'il a une lance, qu'il la prenne par le fer, etc.

La population se divise en trois classes:

1° Les nobles, *wakulu*, qui sont: les *watware*, les *nyampara* et leurs familles.

2° Les gens libres, *wakwamwandja*, qui agissent comme bon leur semble suivant les coutumes du pays.

3° Les esclaves, *wakama*. Quelques-uns ont été achetés, mais un plus grand nombre ont été pris dans les guerres que les Wabende ont faites principalement au Marungu. Tant les uns que les autres de ces esclaves travaillent chez leurs maîtres jusqu'à ce qu'ils soient vendus. Le maître a le droit de vie et de mort sur ses sujets esclaves, il peut les punir comme il entend sans que personne y trouve à redire. Et si, comme cela arrive souvent, son maître lui offre de boire le poison d'épreuve à sa place, le malheureux esclave n'a qu'à s'exécuter, s'il ne veut pas être assommé. Si un esclave est trop malmené par son maître, il peut en choisir un autre. Il ira par exemple casser les pots de celui qu'il s'est choisi, renverser sa poudre, sa farine, etc..., c'est lui dire: Je veux être ton esclave.

Dans le Kabende, il y a une classe spéciale d'individus qu'on nomme *wapesi*. Il y en a comme deux catégories: les sacrificateurs, et les sorciers. Les *wapesi* (sacrificateurs) sont chargés de faire des sacrifices aux dieux, à certaines époques de l'année. Les sorciers ont pour mission de découvrir les malfaiteurs et de faire connaître au peuple la volonté des dieux. Certaines montagnes, certains rochers sont l'objet d'une vénération particulière, ce sont les *migabo*, divinités.

Les mânes des parents et des jumeaux sont les dieux lares de chaque famille: tout vrai Mbende les honore et leur fait de temps à autre des sacrifices: libations de pombe, offrande d'un peu de farine délayée dans de l'eau dont on asperge la maisonnette des dieux lares.

Mais le grand dieu du Kabende, celui que les Wabende vénèrent davantage, c'est *Msomwera*. *Msomwera* passe pour être le premier habitant du Kabende; il a pour père *Mwera*, pour fils *Tembe*, qui engendra *Sibumbu*, etc... *Msomwera* demeure dans le lac Tanganika, mais il a fixé sa demeure plus particulièrement à Sumbure, endroit situé à une heure environ de Karemu, et très riche en poissons.

### V° Organisation industrielle.

Les arts ne sont pas très avancés chez les Wabende. Ils ont cependant:

1° Leurs forgerons (*wakasula*), qui excellent à faire de grandes pioches plutôt employées comme objets d'échange que comme instruments de culture. Ils forgent aussi des pioches plus petites, des haches, des lances.

2° On rencontre aussi des artisans qui travaillent le bois, ils ne font guère que de petits sièges (*visele*).

3° Il y a les *wabohi*, ouvriers qui tressent de petites corbeilles (*visele*), destinées à servir de plat pour l'*ugari*. Ils font aussi de grands paniers à provisions qu'on nomme les uns *luhe*, les autres *vikubulu*.

4° L'art de la poterie assez avancé chez eux est le travail des femmes qu'on nomme *wakabumba*.

### VI° Justice.

1° Jugement. — C'est le *moami* (roi suprême) qui a seul le droit de juger les affaires importantes. Les *watware*, petits chefs, jugent les *maneno*, affaires moindres de leurs sujets.

Si le chef est embarrassé dans un jugement, il a recours au poison d'épreuve. Quelquefois l'accusateur et l'accusé le demandent eux-mêmes. Ils

jettent aux pieds du *moami* ou du *mtware* un «bien», comme ils disent, c'est-à-dire une pioche, une étoffe, etc. L'accusé jette son bien en disant: «Si j'ai fait ce dont on m'accuse, que je meure!» L'accusateur dit en faisant de même: «Si ce que j'avance est faux, que je meure!» Ils dorment dans la même case la nuit qui précède l'épreuve. Au point du jour, l'exécuteur des hautes œuvres donne le poison au nom du chef, qui n'assiste pas à la scène de crainte de s'obscurcir la vue. A côté des malheureux qui ont bu le poison, se trouve une cruche pleine d'eau fraîche dont ils ont la permission de boire. Suivant qu'ils vomissent le poison ou qu'ils en meurent, on juge de la culpabilité ou de l'innocence.

**2° Peines et amendes.** — La peine du talion existe chez les Wabende. Elle s'exerce contre le meurtrier seulement si on ne veut venger que le meurtre d'un homme ordinaire; mais si c'est un *moami* que l'on venge, elle s'exerce contre toute la famille du coupable. La vengeance peut être apaisée cependant par le paiement du prix du sang. C'est au chef qu'il appartient de juger s'il convient de poursuivre le meurtrier et de le tuer ou bien de le faire payer. On est obligé de s'en tenir à sa décision, et si le lignage lésé, malgré l'opposition du chef, tuait le meurtrier, il aurait à payer lui-même le prix du sang.

Il n'y a pas de taux fixe pour le prix du sang: la coutume demande cependant que l'on paie 14 biens, un coquillage particulier appelé *pande* (perles indigènes), en plus 10 petits colliers de perles. Si le meurtrier ne peut pas tout payer, ses parents l'aident à s'acquitter de sa dette. Si entre tous ils ne peuvent pas payer: le meurtrier, sa femme et ses enfants deviennent par le fait même esclaves.

Voici en outre un aperçu du code pénal chez les Wabende:

- 1° Pour simples blessures, on paie 1 ou 2 biens.
- 2° Pour un œil crevé, on mérite la mort.
- 3° Pour avoir brisé une main, un pied, etc., on mérite également la mort.
- 4° Pour une dent brisée, on paie 14 biens.
- 5° Pour avoir enlevé un homme et l'avoir vendu, on mérite la mort.
- 6° L'adultère est plus ou moins puni suivant qu'il y a grossesse ou non: dans le premier cas, 1 ou 2 biens, dans le second, 14 biens.
- 7° Pour viol, on paie 14 biens et 1 esclave.
- 8° Pour avortement, on paie 14 biens, un esclave et 10 petits colliers de perles.
- 9° Dans le cas de vol, on distingue: si quelqu'un est trouvé volant au milieu de la nuit et qu'on le tue, il n'y a pas de mal, c'est comme si on tuait un sanglier; s'il se sauve jusqu'au chemin, on ne peut plus le tuer, mais il paiera 1 ou 2 biens.

## VII° Droits de possession.

**1° Régime foncier.** — Le sol appartient au *moami*. Mais comme le terrain ne manque pas, chacun prend des champs comme il veut. Les gens libres laissent leurs terres en héritage; les champs des esclaves sont la propriété du roi.



**2° Droits sur les choses mobilières.** — Les Wabende possèdent en propre leurs cases et les objets à leur usage. Les objets perdus et retrouvés deviennent la propriété de celui qui a fait la trouvaille. Si c'est de l'ivoire, cependant, on doit le donner au chef sous peine de devenir son esclave.

### VIII° Relations commerciales (trafic).

L'argent est inconnu dans le Kabende: les Wabende les plus rapprochés de notre station connaissent les peços en zinc qui ont cours chez nous.

Les objets d'échange sont: les étoffes, les pioches, les perles, les fils de laiton, les chèvres, les moutons, les poules, les canards, les pigeons, les fusils, etc.

Le marché est conclu lorsque le vendeur et l'acheteur ont brisé un petit morceau de bois (*kuputunka kasiti*). On peut se dédire cependant le jour même. Passé ce jour, on ne peut plus revenir sur le marché qui a été conclu. Le vendeur n'est pas responsable des vices des animaux ou des objets vendus.

Les Wabende faisaient autrefois payer des hongos aux caravanes d'Européens qui passaient chez eux, même aux explorateurs ou missionnaires qui, voyageant sur le lac, avaient le malheur de relâcher en pays kabende. Mais depuis l'occupation allemande, cela a cessé. Tout au plus s'ils se permettent encore d'inquiéter leurs voisins, les Wafipa, lorsqu'un voyage ou la pêche les amène chez eux. Ils se montrent moins durs cependant envers eux qu'autrefois: ils se contentent aujourd'hui de leur faire payer quelques gros cadeaux tandis que jadis, ils prenaient leurs barques et quelquefois même les faisaient esclaves.

### IX° Notes sur l'histoire des rois de l'Usoa dans le Kabende.

Le Kabende est partagé entre un grand nombre de petits pays gouvernés par des chefs indépendants. Tous ces chefs n'ont pas la même origine, ils appartiennent à des familles diverses dont plusieurs venues de pays étrangers au Kabende depuis moins d'un siècle. Il serait donc bien long et bien difficile de faire l'histoire générale du pays. Nous choisirons la partie du pays qui avoisine Karema et ne parlerons que de la famille qui y domine et qui doit être la plus importante du Kabende, car elle lui a donné les chefs qui gouvernent actuellement depuis Karema jusque près d'Ujiji, c'est-à-dire sur tout le Kabende Occidental qui longe le Tanganika et une partie de l'Ukolanga. A l'intérieur, il y a des chefs indépendants qui n'ont d'autorité que sur quelques villages, quelques-uns sur un seul ne comptant pas toujours cent âmes. La famille dont nous allons parler, est dite de l'Usoa car elle rendait ce pays allodial et c'est là que les rois (*moami*) sont constitués et ensevelis.

Elle compte actuellement du nord au sud: Mkojala, qui domine près de Karema; de droit il devrait être le chef de la famille, mais il n'est guère obéi des autres chefs, ses parents, et n'a pas encore le titre de *moami*.

Katunka, dans l'Usoa.

Ulriilo, établi au village de Logosa à quelques heures du lac dans le pays dit Ulungu.

Katolola, dans l'Urimla, au cap Tongwe, d'où les Wabende sont appelés Watongwe à Ujiji.

Mtala, dans le Mgobwe sur la rive gauche du Malogarazi.

Wamlile ou Masua, dans l'Ukalanga sur la rive droite du Malogarazi.

Origine des Wabende-Wasoa. — Cette famille qui gouverne dans le Kabende aux bords du lac, est originaire de l'Itawa et appartient par conséquent à la famille des Watabwa. C'est une esclave utabwa qui actuellement à Kafisya garde le sanctuaire où sont honorées les statues représentant les ancêtres de la famille. Les Watabwe chassés de leur pays il y a six ou sept générations par les Wabembe, refoulés eux-mêmes par les Wangoni du Nyassa, s'établirent sur les bords du Tanganika depuis Moliro jusqu'à Rutuku aux bords de la Lukuga. Les Warua-Watumbwe, il y a une cinquantaine d'années, firent irruption à leur tour aux bords du lac au cap Tembwe et chassèrent d'Usongo les Watabwe qui s'y étaient établis près de marais salins. Ceux-ci se retirèrent vers le nord chez Rutuku, plusieurs familles y passèrent le lac et abordèrent dans l'Usoa en face du cap Tembwe d'où les Warua les avaient chassés. Jusqu'en ces dernières années, ils ont conservé des relations avec leurs frères Watabwe de l'autre côte et même leur dernier *moami* demandait encore à Rutuku de l'intrôniser. De temps en temps, ils faisaient aussi des expéditions pour se venger sur les Watumbwe qui les avaient expulsés, et leur enlevaient des femmes et des enfants qu'ils conservaient comme leurs esclaves domestiques.

Occupation du Kabende Occidental par les Watabwe. — Les Watabwe, chassés du cap Tembwe, ont abordé sur cette côte dans l'Usoa sous la conduite d'une femme, appelée Kiluvya. Ils y trouvèrent un pays excellent pour la culture du maïs, avec peu d'habitants comme encore aujourd'hui. Ils y rencontrèrent les Wamohale qu'ils refoulèrent peu à peu sur les montagnes voisines très hautes et très fertiles, et les Wagalala, venus eux-aussi de Tembwe. Ils habitèrent pacifiquement côté à côté avec ceux-ci qui étaient aussi de la race des Watabwa. Les Wagalala sont encore dans le pays vivant en bonne intelligence avec les Wasoa, se gouvernant eux-mêmes, sur des territoires leur appartenant mais reconnaissant la suzeraineté des Wasoa.

Voici la liste des chefs de cette famille des Wasoa jusqu'à présent:

Kiluvya, Winamisi, Kapama, Shyagulula, Lwima, Kanjimba, Uswangalo, Chata, Urundi et Ukojala vivant.

Kiluvya se maria avec Beyo, venu de Kalago près de N'hondo. En ce pays coule un ruisseau appelé Bende qui a donné le nom au pays. Kiluvya eut de Beyo plusieurs enfants, entre autres: Winamisi, Karima, Katanina et Mahomba.

Winomisi, appelé aussi Lusogalika, se disputa avec son neveu Kapama qui alla se réfugier au pays de sa mère, au Lulolizi (près Urimba). Winomisi voulut châtier Kapama et alla porter la guerre dans le Lulolizi, mais il fut repoussé, et en s'enfuyant, son pied s'embarrassa dans des racines et lui-même fut pris et tué sur l'ordre de Kapama.

Kapama succéda comme chef de famille à son oncle, il était fils de Karima et de Wansahira. C'est Kapama qui constitua la fortune des Wasoa,

et le premier il se fit instituer *moami*. Aussi occupa-t-il une place d'honneur dans le sanctuaire des ancêtres à Kafisya. Il guerroya beaucoup. On raconte que ses bandes étaient si nombreuses qu'elles faisaient un grand chemin en passant une fois dans les herbes, qu'ils battit divers pays, entre autres l'Uyala dont il tua le chef Malolwe, qu'il ne craignit pas d'attaquer l'Unyanyembe, qu'il voulut même aller battre jusqu'à la côte mais qu'il retourna à l'Ugogo.

Il plaça son fils Iumba à Kafisya après avoir chassé de ce village et d'Ikola, Kajigola, qui alla mourir dans l'Urungwa. Il plaça un autre de ses fils, Chata, à Urimba, un gendre à Mgobwe au Malogarazi, un fils, Ponga, à Kantamba et à Ikolongo, Baga à Itoto et d'autres en divers lieux.

Il finit par être tué par les Wayombe conduits par Pamanga.

Shyogulula, comme Kapama, fils de Karima et de Wansahira, lui succéda comme *moami*. Mais il ne tarda pas à être tué par des frères jaloux et ambitieux.

Lwima, fils de Kapama et de Wangombe, lui succéda comme *moami*. Les fils sont connus: Leranda, Urundi, Ukajolu, Muana, Pembe et Katunka, etc., les trois derniers vivent encore.

Il batailla beaucoup, particulièrement en Lyola, Utinta, Ugalo, Mpimbwe et Urungure, où il fut tué.

Kanjimba, fils de Kapama et de Wabemba, lui succéda comme *moami*, mais il ne gouverna que peu de temps. Les frères, Usuangabo et Chata, s'entendirent pour l'accuser de sorcellerie et le faire mourir. Chata se chargea seul de l'exécution et attaqua Karia. Kanjimba fut tué avec son frère Baga d'Itoto. Cependant ce fut sous Kanjimba qu'eut lieu dans le pays la première invasion des terribles Watuta. Ces Watuta ou Wangoni, peut-être des Zoulous refoulés par les Boers du sud de l'Afrique, s'élancèrent du Nyassa, où ils étaient établis pour saccager une immense étendue de pays. Cette première fois, ils retournèrent à l'Usoa mais il revinrent quelques années plus tard (Chata étant à Karia), allèrent jusque dans l'Ukalanga près d'Ujiji, tournèrent vers l'Uvinza et repassèrent par un autre chemin. Personne ne leur résistait, ils brûlaient les villages, tuaient avec plus de férocité encore que les Rugaruga du Kabende, ils emmenèrent au Nyassa beaucoup d'esclaves et des troupeaux de chèvres ou de bœufs. Mais ils ne voulaient que des enfants d'une dizaine d'années, les hommes, les femmes, les enfants en bas âge, ils les massacraient sans pitié.

A la mort de Kanjimba, Uswangalo, fils de Kapama et de Wakulirwa, fut établi chef de la famille mais ne put devenir *moami* à cause de son éléphantiasis et de la jalousie de Chata. Uswangalo reprocha à Chata d'avoir tué leurs frères quoiqu'il eût comploté leur mort avec lui, il envoya Kawilambe attaquer Kafisya où gouvernait alors Chata, celui-ci avait quitté Urim pour remplacer Iumba à Kafisya où ce chef était mort. Chata repoussa Kawilambe et appela à son secours Mohammadi, Matimula qui avait à leur service des Wangurana et des Wanyamwezi de l'Unyanyembe. C'est alors que les fusils firent leur première apparition dans le Kabende. La guerre se fit en plusieurs endroits. Etola où était Uswangalo fut pris, et Uswangalo s'enfuit dans l'Uyombe à Kalunga. Ndere aussi fut pris avec d'autres villages. Chata, revenu vainqueur



à Kafisya, voulut se faire proclamer *moami* à Karia dans l'Usoa. Il s'y rendit en grande pompe avec une foule de guerriers et un troupeau de bœufs pour faire ripaille et immoler aux six idoles que Chata fit venir de Rutuku sur la côte occidentale du lac. Selon les traditions, sur ces idoles on répandit aussi le sang d'un esclave, et on alla faire une expédition dans le Makalé pour donner l'occasion à Chata de tuer quelque chef de sa main et aux guerriers de jeter dans le feu des incendies les plumets qui ornaient leur tête. Un des prisonniers fut égorgé et sur son cadavre d'où le sang ruisselait encore, Chata s'assit et fut rasé jusque là on ne pouvait que lui couper les cheveux.

Uswangalo dans l'Uyombe s'allia avec un aventurier étranger, Kipaya, qui avait aussi des fusils, s'empara de divers villages, reprit entr'autres Ndere près du lac où il s'établit pour combattre Chata. Kipaya fut tué dans une expédition à Mgobwe, près le Malagarazi. Alors Uswangalo envoya une pointe d'ivoire au roi de Bunga, rive orientale du Rikua. Il en obtint des hommes armés de fusils, avec lesquels il guerroya de plus belle et investit Karia où se trouvait Chata. Dans une rencontre, Mosipala, chef des Wabungu, fut tué et ses gens songèrent à se venger de sa mort sur celui qui les avait appelés. Ils dirent qu'il fallait faire revenir tous les fusils pour faire sur eux des conjurations, en enlever les maléfices. Il fut convenu que les Wabungu recevraient les premiers leurs fusils après leur purification. Mais lorsqu'ils les eurent reçus, il tombèrent sur leurs alliés qui n'avaient encore que leurs lances et tuèrent Usongela que Uswangalo avait établi chef de l'armée. Il s'en suivit une grande mêlée dans laquelle tombèrent beaucoup d'hommes, les Wabungu se retirèrent emmenant les esclaves qu'il avaient capturés. Uswangalo n'en continua pas moins d'inquiéter Karia, empêchant les habitants d'aller dans les champs. Aussi c'eux-ci, pressés par la faim, résolurent de se retirer; un jour, ils mirent eux-mêmes le feu au village et s'échappèrent en cachette pour se rendre à Kafisya, Chata s'en alla en barque, la plupart des gens à pied.

C'est peu de jours après que passa STANLEY. Juin 1876, il trouva Karia désert et à moitié brûlé. Il l'appelle Kihouéça pour Li Bevesa qui est le nom d'un *mzimu* habitant dans un rocher formant alors une île toute petite près de Kalogo qui était une île d'environ deux kilomètres de longueur. On appelle, en effet, souvent tout le pays du nom du *mzimu* qui en est regardé comme le gardien. STANLEY appelle Chata: Ponda, c'était, en effet, un de ses noms, moins employé cependant que Chata.

Uswangalo, maître de la situation, vint s'établir près de Karia; il demeura plusieurs années à Muibigo, dans l'île de Kalogo maintenant réunie à la grande terre ainsi que le rocher de Li Bevesa. Là, comme ses voisins du Kabende, il pillait les barques qu'il pouvait attraper, de sorte que ceux qui voulaient aller d'Ujiji dans l'Ufipa, traversaient deux fois le lac pour passer par la côte occidentale. Ou, s'ils se risquaient le long de la côte du Kabende, ils n'osaient comme on faisait ailleurs, aller coucher à terre, ils couchaient dans leur barque mise à l'ancre le plus loin possible du rivage; le jour seulement ils descendaient pour faire cuire, mais préparés à l'attaque.

A cette époque, mai 1880, moi-même je passai en barque entre la grande terre et l'île de Uswangalo, je dus payer tribut et on était en train de déva-

liser ma barque lorsque Uswangalo arriva à propos et chassa les pillards en disant que le tribut payé suffisait, que d'ailleurs cet homme à chair blanche devait être quelque divinité. D'autres Européens furent attaqués sur cette côte, MM. GAMBIER et CARTER avant moi au commencement de 1880 de cette même île; M. GAMBIER dut mettre en joue les marins que la peur faisait coucher au fond de la barque et M. CARTER faisait feu sur les gens qui tiraient de la côte et sur une barque qui venait les attaquer. Avant eux, novembre 1879, M. DEBAIZE et le Père DENIAUD furent attaqués plus au nord au moment où heureusement ils venaient de remonter dans leur barque. En 1890 M. MOIR, directeur de la Compagnie des lacs, revenant d'Ujiji avec sa dame, fut attaqué au moment où il s'embarquait, pour Katunka dans l'Usoa, sa femme qui l'aidait à remonter, eut le chapeau percé d'une balle.

Uswangalo fit la paix avec Chata retiré à Kafisya, et s'y fiant il envoya ses gens chasser l'esclave au cap Tembwe à la côte occidentale. Chata ayant appris qu'il ne lui restait que peu de défenseurs, l'attaqua à Sere, bâti près de l'emplacement de Karia, le village fut pris et Uswangalo tué 1881. Il fut cependant enterré avec deux esclaves, honneur donné au *moami*. Chata, devenu seul chef de la famille et *moami*, revint demeurer à Kafisya. De concert avec Malioshi, il attaqua Kankula, chef indigène de Karema; le siège dura six jours, Kankula donna une femme à Chata et obtint la paix. En 1879, Chata laissa, sans les inquiéter, les Belges de l'Internationale s'établir à Karema à trois heures de Kafisya sur un terrain acheté à Matimula, allié de Chata; lui-même y gagna des cadeaux et ses gens purent se procurer à la station des étoffes, particulièrement en y vendant des vivres. Cependant il s'éleva quelques querelles. Un jour en particulier, M. STORMS revenait de battre Katakure, lorsque, arrivé à Kafisya, il s'en vit fermer les portes. Il les enfonça, entra et saisit bon nombre de fusils du village, Chata lui-même il le prit par le bras et le secoua rudement. Le lendemain, Seranda, neveu de Chata, ami de la station, vint chez STORMS pour arranger l'affaire, les fusils furent vendus, et Chata paya 40 chèvres.

Cette expédition contre Katakure, chef de Ndolo, avait été occasionnée parce que les courriers et les caravanes étaient tracassés en ce pays; la dernière fois, les hommes du courrier avaient été battus et pillés, les lettres dispersées. En ce moment, deux Allemands se trouvaient à Karema, MM. RAICHARD et BOEHN. M. RAICHARD resta garder la station, MM. STORMS et BOEHN s'en allèrent à Ndolo, le village fut pris et brûlé, Katakure lui-même fut tué, mais l'Allemand reçut une balle à la cuisse et on dit que c'est des suites de cette blessure qu'il mourut près du Moero, au pays de Usiri, chef de Katanga. Peu de temps auparavant avait brûlé le village appelé Karema, dont le chef, encore gouvernant aujourd'hui 1900, s'appelle Kasagula, il était à une bonne heure de la station. Les Rugaruga de Kasagula avaient maltraité et même tué plusieurs fois des gens de la station; un soir, un Ubemba du poste revint, la tête ensanglantée d'un coup reçue au village de Kasagula. De suite, M. STORMS appela ses gens aux armes et les envoya avec le lieutenant M. N. tirer vengeance de cette audace. Il y eut quelques coups de fusils tirés, le lieutenant jeta du feu par-dessus le boma sur des cabanes de paille, et bientôt tout le

village fut incendié, quelques femmes et enfants furent emmenés à la station. Seranda, neveu de Chata, vint de nouveau arranger cette affaire avec STORMS. Les prisonniers furent rendus. On montra à Kasagula un emplacement un peu plus éloigné pour y rebâtir son village, et chaque semaine, il dut venir saluer et apporter un cadeau en signe de vassalité.

Les Belges eurent encore à lutter beaucoup contre les Rugaruga, qui venaient enlever les gens, quand ils s'en retournaient chez eux avec les étoffes qu'ils avaient obtenues pour leurs vivres. Un jour, sept femmes de la station furent enlevées près d'une mare à cinquante mètres à peine du fort Leopold. Deux soldats envoyés à la poursuite furent tués, mais les femmes furent ramenées et quelques Rugaruga tués<sup>1</sup>. Le P. DENIAUD et M. DEBAIZE s'y rencontrèrent en 1879 avec M. HOM et l'explorateur JOHNSTON.

Après le départ des Belges et de leurs soldats, juillet 1885, les missionnaires vécurent en bonne intelligence avec Chata et les autres voisins; il est vrai qu'ils se montraient conciliants et cultivaient l'amitié des chefs avec des cadeaux.

Chata mourut en 1887, sa tête fut portée à Karia au tombeau des ancêtres, et son corps fut enseveli avec deux esclaves envoyés dans l'autre monde pour le servir. Mourut-il de maladie ou d'empoisonnement? Il est difficile de savoir cela dans le Kabende. D'après l'opinion, ce n'est pas le Bon-Dieu qui fait mourir ici les chefs, mais le diable. A la mort de chaque chef, on cherche ceux qui l'ont fait mourir, en lui jetant un maléfice ou en l'empoisonnant, car on n'a qu'un seul mot pour dire maléfice et empoisonnement (*ulozi*). A la mort d'un puissant chef comme Chata, il convenait de faire mourir beaucoup de *walozi* (des gens ayant empoisonné ou jeté un sort). On n'y manqua pas, le poison d'épreuve fut donné à beaucoup de gens libres et d'esclaves. Je connais des esclaves qui n'échappèrent à la mort qu'en se sauvant du pays.

Urundi, fils de Lwima et de Walufu, lui succéda comme chef de la famille mais ne put parvenir à être *moami*. Il essaya cependant de se faire une renommée dans trois expéditions mais elles lui réussirent assez mal.

La première à Lubalisi, pour se venger de quelques paroles injurieuses des gens du pays contre les siens; il en ramena une cinquantaine d'esclaves mais eut à déplorer la mort de plusieurs des siens. L'autre expédition se fit contre Kaswende au Malagarasi pour insultes faites à Masua, son parent; il put brûler une partie du village, mais il prit peu d'esclaves et beaucoup de ses guerriers y restèrent. La dernière fut honteuse, car il ne put forcer un petit village solidement fortifié par la nature mais défendu seulement par trois hommes, qui tuèrent et blessèrent des siens et obligèrent les autres de se retirer. Il n'entreprit rien contre les missionnaires de Karema quoiqu'il fût excité contre eux par les Wangwana, surtout en 1888, 1889, 1890, à l'époque à laquelle les Allemands se battaient à la côte. Il mourut chez lui en 1892, on fit mourir moins de monde que pour Chata.

<sup>1</sup> Je signale encore la visite de GIRAUD en décembre 1883 pendant l'occupation des Belges. Je n'ai pas parlé de CARTER et de CADENHEAD qui emmenèrent deux éléphants à Karema et furent tués au Ujimbwé à leur retour à la côte en 1880.



Ukajala, fils de Swina, lui succéda comme chef de famille mais jusqu'à présent n'a pu se faire proclamer *moami*, on l'appelle simplement *mtuaré* et il ne peut se faire raser la tête. Il essaya deux expéditions, l'une contre Kaswende au Malagarasi, l'autre contre Kasagula, son voisin, mais elles avortèrent, les guerriers se dispersèrent d'eux-mêmes avant d'arriver sur le terrain. Il ne pourra plus obtenir son titre de *moami* par ses exploits mais seulement par l'autorité allemande. Ce n'est aussi que par cette autorité qu'il pourra faire reconnaître sa suzeraineté par ses parents chefs dans les pays voisins. Ils devraient se reconnaître ses vassaux mais ils ne l'écoutent pas et se considèrent maintenant comme absolument indépendants. Jusqu'à présent, l'autorité allemande ne s'est guère occupée du Kabende mais le respect qu'elle inspire de loin a suffi pour faire cesser l'ère des expéditions guerrières et même le maraudage des Rugaruga. La lance ou le *mwavi* (poison d'épreuve) font bien encore quelques victimes par ici par là, mais tout fait prévoir qu'une leçon sera donnée prochainement qui mettra fin aux libertés sauvages.



# Betóya-Sprachen Nordwestbrasiiliens und der angrenzenden Gebiete.

Von THEODOR KOCH-GRÜNBERG.

(Fortsetzung.)

## Kobéua.

1. Aufgenommen am oberen Caiarý-Uaupés, September bis Dezember 1904, besonders mit dem Kobéua-Bahúna Uaikumu-Kádyu (José) vom Rio Cuduiarý.

2. Aufgenommen am Rio Içána und seinem rechten Zufluß Aiary, Oktober 1903 bis Januar 1904, mit Káu a-Indianern, von einem früheren Aruakstamme des oberen Aiary.

## A. Körperteile.

Zunge 1. *hemédo*, 2. *hemedó*  
 Mund 1. *hihékamu*, 2. *hihékamu*  
 Oberlippe 1. *hihétalabé*, 2. *hihétalape*  
 Unterlippe 1. *hihétalabé*, 2. *hihétalape*  
 Zahn 1. *hikopí*, 2. *hikopí*  
 Zähne 1. *hikopíyóa*  
 Nase 1. *uéka*, 2. *uéka*  
 Nasenloch 1. *uékobé*, 2. *uékopé*  
 Auge 1. *hiyakóli*, *yakóli*, 2. *hiakóli*  
 Pupille 1. *yakópogiké*  
 Lid 1. *yakókahe*  
 Innerer Augenwinkel 1. *yakókobé*  
 Ohr 1. *hikāmuká*, 2. *kāmuká*  
 Ohrfläppchen 1. *kāmúkalóbo*  
 Ohrloch als Gehörgang 1. *kāmúkobé háp(i)-yékobé*, 2. *kāmukopé*  
 Loch im Ohrfläppchen 1. *kāmúkobé*  
 Loch in der Unterlippe 1. *yedéuekákobé*<sup>1</sup>  
 Stirn 1. *tétéua*, 2. *hiuá*  
 Kopf 1. *hipóbé*, 2. *hipóbé*  
 Schädel 1. *hipóbé kodbé*, *hipóteue*<sup>1</sup>, 2. *hi-póbé bohéino*  
 Kopfhair 1. *polá*, 2. *pozá*  
 Augenbrauen 1. *yakópola*, *éká*, 2. *hiakópoza*  
 Augenwimpern 1. *yakópola*, 2. *hiakópoza*  
 Bart 1. *heué*<sup>3</sup>, 2. *hēué*  
 Schamhaare 1., 2. *hiáá*  
 Achselhaare 1. *álikalopola*  
 Haare an den Beinen 1. *alálopola*  
 Wange 1. *uióbé*, 2. *hipéua*  
 Kinnbacken 1. *hipéua*  
 Kinn 1. *yedéue*, 2. *džēdeué*

Schulter 1. *ālēbo*, 2. *hālipó*  
 Arm (Oberarm, Unterarm) 1. *āmúue*, 2. *hiámúue*, *hiámúe*  
 Schultergelenk 1. *āmúue lobéto*  
 Mittleres Armgelenk 1. *āmúue kutulno*  
 Ellbogen 1. *ālédyo*, 2. *hīalidžó*  
 Hand 1. *pélé*, 2. *hīpélé*  
 Handgelenk 1. *pélédyobéto*  
 Handrücken 1. *pélébāba*, 2. *hīapitēme*  
 Handfläche 1. *pélékóliba*, 2. *pélékólipa*  
 Finger 1. *amúdyo* (Sing.), *amúdyoa* (Plur.), 2. *hiamúdzoa*<sup>3</sup>  
 Daumen 1. *āmúbekédýo*, 2. *hamúpukédžé*<sup>4</sup>  
 Zeigefinger 1. *hābiólóyo*, 2. *hiabioaiyo*  
 Mittelfinger 1. *hābiólóyo yebákalo*, 2. *hiabioaiyo kolikakalo*  
 Ringfinger 1. *hābiólóyo apopoláuékalo*, 2. *pinintekalo*  
 Kleinfinger 1. *āmúpinitekalo*, 2. *hamupintekalo*<sup>5</sup>  
 Fingernagel 1. *kéaué*, 2. *kéaué*  
 Bein 1. *alálo*, 2. *alálo*  
 Oberschenkel 1. *kéhoué*<sup>6</sup> *tođle*, 2. *kéxaúé*  
 Unterschenkel 1. *alálo*, 2. *hiálalo*  
 Schienbein 1. *alákakaue*  
 Wade 1. *alálo hiálé*, 2. *alābo*  
 Knie 1. *niábo*, 2. *niápo*  
 Kniescheibe 1. *modlo*  
 Kniekehle 1. *nyeláuaahéino*, *nyelátaijo*, 2. *hī-kéhaúéhiá*  
 Fuß 1. *kébóba*, 2. *kébopá*  
 Fußrücken 1. *kébóbalapitēme*, 2. *kébópala-pitēme*

<sup>1</sup> An dem Schädel eines Cujubim (Baumhuhns) abgefragt. <sup>2</sup> Schnurr- und Vollbart.  
<sup>3</sup> Von einem anderen: *hiamúdyo*. <sup>4</sup> Von einem anderen: *hīpélépékédýe*. <sup>5</sup> Von einem anderen: *pinintekalo*. <sup>6</sup> Hinterer fleischiger Teil am Oberschenkel.

Sohle 1. *kəbobatekólə*, *kəbokollba*, 2. *kəbó-tekólə*  
 Ferse 1. *kəbóttālə*, 2. *kəbót(š)ialə*  
 Fußknöchel 1. *koálə*  
 Hintere Fußsehne 1. *pəpəmu*  
 Zehe 1. *kəbólo* (Sing.), *kəbóloa* (Plur.), 2. *kə-bóloa*  
 Große Zehe 1. *kəbóbəkədəyo*  
 Kleine Zehe 1. *kəbopinitekalo*  
 Zehennagel 1. *kəbólókəaue*, 2. *hikəbókəaue*  
 Hirschklauen 1. *yamákaue*, 2. *yamákaue*  
 Körper 1. *dyəkaikə*, *kaikə*, *kaikə poéikə*, 2. *hikahé*  
 Leichnam 1. *yaidyē*, 2. *raiyébākə*  
 Hals 1. *yaməmu*, 2. *hiaməmu*  
 Schlüsselbein 1. *kəpētədyo*  
 Nacken 1. *olóbo*, 2. *hiaməmu yapituma*  
 Kehle 1. *haləoidə*, 2. *hiaməmu*  
 Achselhöhle 1. *alikalo*, *alikaro*, 2. *hiatlikalo*  
 Schulterblatt 1. *hoepəua*, 2. *hiálipo*  
 Rippen 1. *təkəldmi*, 2. *dətara*  
 Brust ♂ 1. *nyaləba*, 2. *hiatəbu*  
 Brustwarze ♂ 1. *opé*, 2. *opé*  
 Brust ♀ 1. *nomioiopé*, 2. *nomiopé*  
 Brustwarze ♀ 1. *nomioiopəlakole*, 2. *opəlakole*  
 Warzenhof 1. *opé(e)kalə*, *opətalabə*  
 Muttermilch 1. *opəkəlnūnyé*  
 Zitze des Hundes 1. *yauŋmi opé*  
 Bauch 1. *yapitpe*, 2. *hiapitpe*  
 Nabel 1. *homəlo*, 2. *kelápo*<sup>1</sup>  
 Nabelstrang 1. *homəme*, 2. *hiəlokə*  
 Seite 1. *təkəldmi*, 2. *hiapitumə puləme*  
 Rücken 1. *yapitemə*, 2. *hiapitumə*  
 Rückgrat 1. *yapitemə kodmə*, 2. *hiapitumə koálo*  
 Gesäß 1. *kəlābə*, 2. *kelápə*  
 Penis 1. *nədə*, 2. *noəte*  
 Glans 1. *nədə hipóbə*, 2. *nəto*  
 Praeputium 1. *nədəkahé*, 2. *hinoəte kahé*  
 Scrotum 1. *kapəbo*, 2. *kapəbo*  
 Testiculi 1. *kapétea*, 2. *hikapéte hiukálə*  
 Semen virile 1. *həli*  
 Vagina 1. *noédo*<sup>2</sup>, *yaikobə*<sup>3</sup>, 2. *komúdyə* (vgl. Clitoris)  
 Schamlippen 1. *noədokāue*, 2. *noədokaku*  
 Clitoris 1. *komədəyo*, 2. *komúdyə hipókolo*  
 Anus 1. *kəlákobe*, 2. *kelálope*  
 Haut 1. *kahé*, 2. *óikahé*  
 Fell des Hundes 1. *yauŋmi kahe*, 2. *yauŋmi kahé*

Knochen 1. *kođlo* (Sing.), *kođloa* (Plur.), 2. *kōđlo*  
 Blut 1. *hiuē*, 2. *hiuē*  
 Ader 1. *pəpəme*, 2. *pəpəmeé*  
 Puls 1. *umədə*, 2. *hiumé*  
 Fleisch 1. *hiđlə*, 2. *hihiá*  
 Sehne 1. *pəpəme*, 2. *pəpəmeé*  
 Herz 1. *pənbo*, 2. *hiūməte*  
 Leber 1. *koləbə*, 2. *hiapitpe uié*, *hiapitpe uiyē* (= Leber, Lunge, Magen)  
 Lunge 1. *pəni*  
 Magen 1. *umē(n)de*<sup>4</sup>  
 Leber mit Herz 1. *pənbo*<sup>4</sup>  
 Herz 1. *umē(n)de*<sup>5</sup>  
 Leber 1. *pənbo*<sup>5</sup>  
 Magen 1. *taltde*<sup>5</sup>  
 Niere 1. *təndo*  
 Darm 1. *kəlābo*<sup>6</sup>, 2. *hikəlābo*  
 Gehirn 1. *hipóhia*, 2. *hiuəime*  
 Fett 1. *nəó*, 2. *hinəó*  
 Rotz, Nasenschleim 1. *uəkobədokə*, 2. *əniú*  
 Speichel 1. *həkótoŋue*, 2. *hekótonyē*  
 Urin 1. *kōlé*, 2. *hikolə*  
 Schweiß 1. *i(x)hóe*, *iňóe*, *ihóe*, 2. *hiłhoé*  
 Träne 1. *oltyako*, 2. *hioliakó*  
 Kot 1. *kəlá*, 2. *hikəlá*  
 Flatus 1. *kəláuəue*, 2. *kəlákə*  
 Atem 1. *hihəkəməumé*, 2. *omətəpūpodyə*  
 Wunde, Narbe 1. *txuli*, 2. *txuli*, *hitxuli*  
 Geschwür 1. *bohó*, 2. *ketiaue tédyə*  
 Eiter 1. *bohó mən̄tneiue*, 2. *bohó*  
 Frieiras (Entzündung der Zehen) 1. *kókoloa*  
 Fieber, Malaria 1. *eóbəkə*, *eóbəkə*, 2. *laiyébākə*  
 Dysenterie 1. *hiuəkolo*, 2. *kolódyə*  
 Hunger 1. *yapitpe*  
 Durst 1. *aiue*  
 Schnabel 1. *uəkó kap̄bo*<sup>7</sup>, 2. *m̄thidoj kap̄tyo*<sup>8</sup>  
 Schwanz des Hundes 1. *yauŋmi pikómu*, 2. *yauŋmi pikómu*  
 Schwanz des Fisches 1. *mođkə pikólə*, 2. *mođkə pikópa*, *mođkə pikómu*  
 Schwanz des Vogels 1. *m̄hikə pikólo*, 2. *m̄hi(n)doj pikólo*  
 Flügel des Vogels 1. *m̄hikə kauəba*, 2. *m̄hi(n)doj kauəpa*  
 Feder des Vogels 1. *m̄hikə polá*, 2. *m̄hi(n)doj polá*  
 Flosse 1. *mođkə kautyoa* (Plur.), 2. *mođkə kaut(yo)* (Sing.)  
 Übler Geruch (an Menschen, Tieren, Fleisch usw. [brasil.: catíngal]) *koláhpə*

<sup>1</sup> So mehrmals angegeben. <sup>2</sup> = Tuk.: *yaxpé*. <sup>3</sup> = Tuk.: *yoalipe*. <sup>4</sup> Nach einer Indianer-Handzeichnung in meinem Skizzenbuch abgefragt. <sup>5</sup> Richtig! Nach den Eingeweiden eines Cujubim abgefragt. <sup>6</sup> Andere Därme heißen *kəldmu* (nach einer Zeichnung im Skizzenbuch). <sup>7</sup> Des Papageis. <sup>8</sup> Des Vogels (allgemein).



## B. Elemente und Natur.

Wasser 1., 2. *okó*  
 Fluß 1., 2. *hiá*  
 Bach 1., 2. *hiáhia*  
 Lagune, See 1. *makaítapê*, 2. *makaitapê*  
 Stromschnelle, Katarakt (Cachoeira) 1. *kêlâlo*,  
*kêlâtakoe*, 2. *kêlâlo*  
 Schaum des Katarakts 1. *abáli*  
 Vom Sturm aufgewühlte Wogen<sup>1</sup> 1. *pakai(m)bo*  
 Schmäler Flußarm (paraná miri) 1. *hêbo*  
 Estirão (lange, gerade Flußstrecke) 1. *koltôba*  
 Uferspitze 1. *kapindo*  
 Feuer 1. *toá*, 2. *toápo*  
 Rauch 1. *bikó*, 2. *abópiko*  
 Asche 1. *uá*, 2. *ôábo*  
 Kohle 1. *uátêdya*, 2. *uatatši*, *uatadži*  
 Brennholz 1. *peká*, 2. *pekátaylo*  
 Himmel 1. *kauđlo*, 2. *kauálo*  
 Wolke 1. *okó tpuabo*, 2. *haláupu hño*  
 Regen 1., 2. *okóbo*  
 Nebel, Tau 1. *bikóuaíyê*, *bikó*, *abóxêbiko*,  
 2. *okólemie paláixalaxê*, *abópiko*  
 Wind 1. *umêbo*, 2. *umébo*  
 Gewittersturm 1. *yauiumêbo*, 2. *umébo*  
 Blitz 1. *yautua*, *hitoget(i)no*, 2. *kauđro*, *kau-  
 đlo* (vgl. „Himmel“)  
 Donner 1. *opópopeino*, *opómeno* = heftiger  
 Donnerschlag, 2. *kauđro bñhño*, *hitoa-*  
 Regenbogen 1. *námê*, 2. *abólame* [*tño*<sup>2</sup>]  
 Sonne 1. *auíyá*, 2. *auíyá*  
 Schatten 1. *pêlêteko pêlêdeko* (= „Schatten  
 der Hand“), *mitêkoke* (= „dein Schatten“)<sup>3</sup>,  
 2. *mahéteko*  
 Sonnenaufgang, Morgen 1. *hauéna*, 2. *hálaxê*  
 (vgl. „Tag“)  
 Mittag 1. *hálauê kolika*, 2. *hálaxê kólíka*  
 Sonnenuntergang, Abend 1. *yami*, *nañnú*,  
 2. *nyami*  
 Jahr 1. *kuiná hêlêmê* (= „ein Jahr“), 2. *(m)bó*  
 Regenzeit 1. *okó hálaxê*, 2. *nyêmê palatu*  
 Trockenzeit 1. *bó hálaxê*, 2. *(e)hño mahđle*  
 Tag 1. *hálauê*, 2. *hđraxê*  
 Nacht 1. *yami*, 2. *nyami* [*hđle*  
 Abenddämmerung 1. *nañnú*, 2. *nainúmu ma-*  
 Aurora 1. *mialê datuê*, *mialê taiuê*, 2. *ko-  
 mêu mahđle*  
 Madrugada 1. *yamikoltka*  
 Mond 1. *auíyá*, *auíyá yamikakê*, 2. *auíyá*,  
*yamikokauíyê*  
 Neuer Mond 1. *mamáuiya*, 2. *mamakauíyê*

Vollmond 1. *auíyá dibôlaibê*, *auíyá dibôla-  
 dyê*, 2. *auíyá tibôladýê*  
 ein Monat 1. *kuiná kapiyá*, 2. *kuiná kapiyê*  
 Mondfinsternis 1. *auíyá láibê*, 2. *auíyá yaidýê*  
 Sonnenfinsternis 1. *auíyá láibê*, 2. *auíyá  
 êkêqaidýê*  
 Ringförmiger Mondhof bei dunstigem Himmel  
 1. *auíyêi bialítalábê*  
 Stern 1., 2. *abiákoa* (Plur.)  
 Morgenstern 1. *uarêtê*, *ualêtê*, *oalêdê*, *oarêdê*,  
*oalêbokê*, *oarêbokê*  
 Abendstern 1. *nainuarêtê*, *nainuâlêtê*  
 Orion 1. *túibê* [schlange)  
 „Skorpion“, Sternbild 1., 2. *aikê* (= Wasser-  
 „Antares“ (a Scorpii) 1. *abiákolê*  
 „Sirius“ und andere Sterne erster Ordnung  
 1. *hiđlauiua* (= Fischottern)  
 „Walfisch“, Sternbild 1. *yauí* (= Jaguar)  
 Zwei Sterne in diesem Sternbild, darunter  
 „a Ceti“ 1. *yauítheuê* (= Jaguarschnurrbart)  
 „Krone“, Sternbild 1. *pamúlê* (= Gürteltier)  
 Sternbild, wahrscheinlich „Rabe“, 1. *mođ-  
 kalaua* (= Fischbratrost)  
 Drei Sterne im Dreieck stehend in ONO  
 1. *túlihaláuê*  
 Eine Reihe kleiner Sterne in derselben Gegend  
 1. *đlđ* (= Jararaca-Giftschlange)  
 Plejaden 1. *utiúê*<sup>4</sup>, 2. *ut(s)iuê*<sup>5</sup>  
 „Krebs“, Sternbild 1. *nahôko* (= Krabbe),  
 2. *túipe*<sup>5</sup> [Reiher)  
 Sternbild (wahrscheinl. „Crux“) *yai* (= weißer  
 Milchstraße 1. *maúma* (= „Froschweg“ ?),  
 2. *oalêti* [2. *hobó*  
 Erdboden 1. *hobólo*; *hobó* (= feine Erde),  
 Savane, Campo, Campina 1. *đá*, 2. *epátaipe*  
 Weg 1., 2. *má*  
 Berg 1. *kêlđko*, *kêlđku*, 2. *kłđko*  
 Wald 1. *makálo*, 2. *makđu*  
 Loch 1. *kobê*, 2. *kobê*  
 Grab 1. *poétoku*, 2. *kobê*  
 Höhle, Grotte 1. *kêlđkobê* (= Steinloch), *kê-  
 lđkêlami* (= Steinhaus), 2. *kłđkope*  
 Insel 1. *hiáuê*, 2. *kapindo*<sup>6</sup>  
 Sand, Strand 1. *epáku*, 2. *epáku*  
 Stein 1. *kêlđbo*, 2. *kłđbo*  
 Eisen 1. *taúê*, *táua*  
 Silber 1. *taútêlaya*  
 Kupfer 1. *taútêla hodli têlaya*  
 Salz 1. *núma*

<sup>1</sup> Lingoa geral: *kapênu*. <sup>2</sup> Offenbar „heftiger Donner mit Einschlägen“. <sup>3</sup> „*têkókê*“ sagt man nur beim Schatten der ganzen Person. Beim Schatten eines Körperteils oder eines Gegenstandes sagt man: „*têko*, *dêko*“. <sup>4</sup> „*utiua*, *ut(s)ua*“ = Wespen. <sup>5</sup> ? Vgl. Orion. <sup>6</sup> Wohl Irrtum; vgl. oben „Uferspitze“.

# C. Haus, Gerät, Schmuck usw.

Dorf, Maloka 1. *imálo*<sup>1</sup>, 2. *ke(t)ló*  
 Dorfplatz 1. *táibę*  
 Haus 1. *kelámi*<sup>2</sup>, 2. *kelámi*  
 Dach 1. *ęmekaláuę*, 2. *kelákalaęa*  
 Eingang 1. *hedéoakobe*, 2. *hedeuakobe*  
 Ausgang 1. *teló*, *teró*  
 Klapptüre des Eingangs 1. *yudyęiba*, 2. *dzu-dzęiba*  
 Giebelwände 1. *helłba*, 2. *bięiba*  
 Seitenwände 1. *totóhika*, 2. *bięiba*  
 Hauptstrebepfosten 1. *beķępolali*, *beķępolalę*,  
 2. *peķępolalę*  
 Malerei auf den Hauspfosten 1. *tautdidę*  
 Rundes Loch mit ausgespartem Knopf in-  
 mitten dieser Malerei 1. *kolękobe*  
 (= „Spechtsloch“)  
 Vertikale Balken des Gerüsts der Giebel-  
 wände 1. *helłbakohiuaięa*  
 Horizontale Balken des Gerüsts der Giebel-  
 wände 1. *huaińbółętakóle*  
 Giebelbalken 1. *ęmekalalo*, (e)*mekalalo*  
 Dachsparren, von oben nach unten verlaufend  
 1. *kelábólo*, 2. *kelábo*  
 Horizontale Dachsparren 1. *huaińuatiyo*  
 Die drei Querbalken, die je zwei der sechs  
 Hauptpfosten miteinander verbinden 1. *ko-  
 poitakóle*, 2. *kalańuáli*  
 Blätter der Caraná-Palme als Dachbekleidung  
 und Bekleidung der Vorderwand 1. *tńa*,  
 2. *tńa*, *tsńa*, *t(š)ńa*  
 Lagerplatz 1. *kaintauę*, *kaintaua*  
 Pflanzung 1. *hió*, *hióba*, 2. *hióba*  
 Sitzschemel 1., 2. *nińka*  
 Gerüst entlang der Hauswand, um Sachen  
 darauf zu legen und daran zu hängen  
 1. *kálaua*, *kelámikalaua*, 2. *kárua*  
 Fackel aus harzigem Holz 1. *káma*  
 Gerüst mit horizontalen Latten, zwischen die  
 Fackeln gesteckt werden 1. *kámakalaua*  
 Hafen einer Maloka 1. *kuyábabi*, *kelámi  
 kuyábabi*  
 Hängematte 1. *páuķę*, 2. *nóęķę*  
 Weitmaschige Hängematte (aus Miritifasern)  
 2. *báuķę*  
 Engmaschige, gewebte Hängematte (aus  
 Tucumfasern) 2. *nóaiķę*  
 Miriti-Hängematte 1. *ńęipáuķę*  
 Tucum-Hängematte 1. *múiyukapáuķę*  
 Baumwolle-Hängematte 1. *kuitóte páuķę*  
 Baumwolle 1. *kuitóte*

Baumwollfaden 1. *kuitótęme*  
 Faden 2. *olaimę*  
 Knäuel aus Tucumfaserschnur 1. *muyukále*,  
 2. *muyukóralęę*  
 Knäuel aus Miritifaserschnur 1. *neyukále*,  
 2. *ńęyuka*  
 Tuch, Hemd, Kleid 1. *kuitótekaķę*, *kuitóte-  
 kaķę*, 2. (e)*kuidotekaķę*  
 Neues Tuch 1. *mamákaķę*  
 Roter Baststoff 1. *táro*, *tákaķę*, 2. *dákaķę*  
 Hängestühlchen für kleine Kinder<sup>3</sup> 1. *táro*,  
*tálo*, 2. *dáro*  
 Tragbinde aus rotem Bast für Säuglinge<sup>3</sup>  
 1., 2. *kálábo*  
 Kurauáfasern 1. *yńnyoka*, 2. *hińnyuka*  
 Brauner, feiner Baststoff eines Baumes (Tauari)  
 als Zigarrendeckblatt 1. *tauall*  
 Blätter der sog. „Banana brava“ als Zigarren-  
 deckblatt 1. *óloka*, 2. *ólóká*  
 Baumharz, Pech 2. *końńó*  
 Tragkorb der Weiber 1. *peę*, 2. *peę*  
 Kugeliges Hängekörbchen für Kleinkram 1. *pń-  
 hńę*, 2. *mńdyumęę*  
 Korb zum Rósten des Pfeffers (Capsicum)  
 2. *bińduęę*  
 Großer, flacher Korb für Mandiokafladen  
 (Beijús) 1. *abokudyá*, 2. *abúkudya*, *bamń-  
 hahęli*  
 Tiefer Korb, mit Blättern ausgelegt, für Man-  
 diokamehl (brasil.: paneiro) 1. *yakńboęę*  
 Großes, flaches, rundes Sieb zum Reinigen  
 der ausgepreßten Mandiokamasse 1. *ha-  
 hińba*, 2. *haxińba*  
 Kleine, viereckige Matte zum Zudecken von  
 Gefáßen 1. *yapńba*, 2. *dyapńba*  
 Lange, aus Palmblättern geflochtene Matte  
 zum Zudecken des Kaschiritroges 1. *hiń-  
 lobę mońba*, *yapńba*  
 Großer Holztrog für Kaschiri 1., 2. *hińlobęę*  
 Großes, tiefes Sieb, sehr fein, zum Auspressen  
 der frischen Mandiokamasse 1. *pedńpa*  
 Matte, aus einem Caraná-Palmblatt geflochten,  
 auch als Kehrrechtsschippe benutzt<sup>4</sup> 2. *nu-  
 kába*  
 Desgleichen, aus einem Miriti-Palmblatt ge-  
 flochten, als Unterlage beim Bemalen der  
 Masken, als Windfang, Wand der Woh-  
 nungsabteilung und als Kehrrechtsschippe  
 dienend 1. *ńęibohęłęhauńyońba*, *ońńi-  
 halęuaino*

<sup>1</sup> Bewohntes Haus, Maloka, Ortschaft. <sup>2</sup> Jedes Haus, ohne Unterschied, auch Baracke.

<sup>3</sup> KOCH-GRÜNBERG, Zwei Jahre unter den Indianern. Bd. II, S. 147, 148, Abb. 85, 86, 87. Berlin 1910.

<sup>4</sup> Ebenda, Bd. I, S. 193, Abb. 115.

Matte aus Yupatý 1. *yópoē, yópoue*  
 Feuerfächer 1. *yukápa*, 2. *nyukápa, yukápa*  
 Großer, zylindrischer Behälter aus Rinde zum  
 Aufbewahren von Mandiokamasse 1. *tuđlo*  
 Ring aus Rinde, um Tabak zu pressen<sup>1</sup> 1. *butitelaui, but(ž)itelaui*  
 Geflochtener Schlauch (Tipiti) zum Auspressen  
 der Mandiokamasse 1. *nālányē, 2. nārānyē, nalányē*  
 Vorstehende Stange, an die der Schlauch ge-  
 hängt wird 1. *tuikalaua*  
 Preßstange für den Schlauch 1. *tuđē*  
 Doppelter oder dreifacher Sipóring, mit dem  
 die Preßstange an dem Hauspfosten be-  
 festigt wird 1. *tuikanebo*  
 Dreieckiges Gestell für großes Sieb zum Aus-  
 pressen der Mandiokamasse 1. *yamá-  
kalaua*  
 Die beiden an diesem Gestell festgebundenen  
 Querlatten 1. *yamákehaue*  
 Dritte lose Querlatte dazu 1. *pēditutaiue*  
 Frisch ausgepreßte Mandiokamasse 1. *māto*  
 Ausgekochter, entgifteter Mandiokasaft (Mani-  
 kuéra) 1. *pēdiko*  
 Der ungekochte giftige Mandiokasaft 1. *abáli*  
 Manikuéra-Schaum 1. *pēdikoabáli*  
 Große, tiefe Schale für die Manikuéra 1. *pe-  
dikohat(e)oiyē*  
 Großer Kaschiritopf 1. *pakóholóbē, 2. bakó-  
holóbē, holóbē*  
 Wassertopf, bemalter Wassertopf 1., 2. *holóbē, 2. holóbē*  
 Speisetöpfchen, schwarz, mit Warzenverzierung  
 2. *holóhiyē*  
 Bemalte Schale, Teller 1. *holóli, 2. holóli, koaiyē*  
 Kochtopf 1. *koaiyē, 2. koaiyē, gó(i)yē*  
 Größere und tiefe Topfschale zum Essen  
 1. *ualukéolinyē*<sup>2</sup>  
 Bemalte Schale mit Fuß 2. *holóbē*  
 Bemalung der Schale 2. *doayē*  
 Topfbemalung 2. *nēdoiwayebakē*  
 Pfefferbrühe 1. *ualábo*  
 Kleines Gefäß aus Castanha-Schale (Kinder-  
 spielzeug) 2. *kuaibakē, koébabē*  
 Untersatz für Gefäße 1. *kānēlē, 2. kalēlē*  
 Untersatz für Wassertopf<sup>3</sup> 2. *holódobaiyē*  
 Blauer Töpferton 1. *holóboēla, 2. holóbolē, holóboeua*

Kiesel zum Glätten der ungebrannten Gefäße  
 2. *tartáli*  
 Kalabasse 1. *hokóē<sup>4</sup>, māhidē, 2. mūhidē*  
 Mandiokareibebrett 1. *pēdikū, pēdiku, 2. pe-  
diku, pēdiku<sup>5</sup>*  
 Frisch geriebene Mandiokamasse 1. *hiolbo*  
 Bratrost 1. *moáhēdyóaiyē, 2. kúpe*  
 Herdplatte aus Ton 1. *palāmiua, 2. palāmiud*  
 Die drei tönernen Herdfüße 1. *holóbola, ho-  
lóbora*  
 Rinde des Caraipe-Baumes, die zu Asche ge-  
 brannt und fein gestoßen, dem Töpferton  
 zugesetzt wird 1. *holópena*  
 Brettchen zum Umrühren des auf der Herd-  
 platte röstenden Mandiokamehls 1. *tēkábó*  
 Rechteckiges Brettchen zum Umwenden der  
 Mandiokafladen (Beijú) 2. *kēkēi(m)bó*  
 Mörser 1. *totaibē, 2. todaibē*  
 Stössel 1. *totaibē, 2. oatudašúta*  
 Feuerzunder 1. *tođnahoibē*  
 Quirlbohrer<sup>6</sup> 2. *(n)yóboē, 1. (yauí kopi)  
hēliatyo<sup>7</sup>*  
 Beil 1., 2. *hoaijē*  
 Steinbeil 1. *abóxēhoaijē, abóxēhoējē, abó-  
xēhoaijē<sup>8</sup>*  
 Messer 1. *taúhiue, táue* (vgl. „Eisen“), 2. *dāue*  
 Waldmesser 1. *kalóē, 2. karaxē*  
 Schleifstein 1. *epákelābo*  
 Scheere 1. *yiuaihalābo*  
 Einbaum 1. *hiá(o)loku, hiáloko, hiáloku, 2. hiaúako*  
 Montaria (Einbaum mit aufgesetzten Seiten-  
 planken) 1. *kutuaiko, kutuaiku, hiá(o)-  
loko kutuaiko*  
 Segel 1. *kopētioiyo, abólo, kuitótekahe ha-  
tútaiyo*  
 Anker 1. *taúhílaue* (vgl. „Eisen“)  
 Mast 1. *mástro* (portug.)  
 Ruder 1. *hiáloē, 2. hiaúaye, iaiúaye*  
 Steuerruder 1. *hapéuajue*  
 Sonnendach (Tolda) über dem Boot 1. *hiólo-  
kēkelāmi, 2. hiálekēlāmi*  
 Fiederblätter der Pataúá-Palme zum Decken  
 der Tolda 2. *pulámaloa*  
 Bogen 1. *tēmutálabē, 2. tēmutálape, tēmu-  
talápe, tēmutarápē*  
 Bogensehne 1. *tēmutálahētēme, 2. tēmutá-  
lape hētēme*  
 Pfeil 1. *tēmu(d)yo, 2. tēmudyo, tēmudya*

<sup>1</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 140—141, Abb. 90. <sup>2</sup> Hauptsächlich für Pfeifer-  
 Brühe: *ualábo*. <sup>3</sup> Über die Töpferei vgl. KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. II, S. 224 ff., Abb.  
 149—158. <sup>4</sup> Aus Yamarú. <sup>5</sup> Von einem erhielt ich auch dafür „*ktxiao*“. <sup>6</sup> Vgl. KOCH-  
 GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 124, Abb. 74. <sup>7</sup> Zum Durchbohren der Jaguarzähne (*yauí kopi*)  
 als Halsschmuck. <sup>8</sup> „Dämonenaxt“, öfters hörte ich auch *abóxēhoējē, abóhēhoējē*.



Pfeilrohr 1. *uaé*, 2. *uailo*  
 Holzstab, in den die Pfeilspitze eingesetzt wird 1. *tēmualdlo*  
 Pfeilspitze 1. *tautēmudyo* (vgl. „Eisen“), 2. *tēmuheug*  
 Widerhaken 1. *tēmualéka*  
 Handende des Pfeiles 1. *tēmuhēnōlē*  
 Rotes Bogenholz 2. *hokēkē*  
 Große vergiftete Pfeile für Hochjagd 1. *be-hóboka*<sup>1</sup>  
 Futteral für die Spitzen dieser Pfeile 1. *be-hóka*, *bēhōimālika*, 2. *imdluie*  
 Lanze mit Eisenspitze für Hochjagd 1. *taūmu*  
 Blasrohr 1. *pēōnye*, 2. *bēhōniē*, *bēhōnye*<sup>2</sup>  
 Blasrohrmund 1. *pēōtoalo*  
 Blasrohrvisier (aus Nagetierzahn) 1. *pēōpe*, 2. *pēōpe*  
 Blasrohrreiniger 1. *pēōhohaiyo*, 2. *bēōxoxaiye*  
 Giftpfeilchen 1. *pēōlo*, 2. *bēhōlo*  
 Köcher 1. *pēōbē*, 2. *bēhōbē*  
 Pfeilgift 1. *himā*, 2. *himā*, *hīmā*  
 Strychnos-Rinde für Pfeilgift 2. *imamu*, *hi-māmu*  
 Länglich-spitzer Korb, in dem diese Rinde aufbewahrt wird<sup>3</sup> 2. *doltyē*  
 Giftpföfchen 1. *himābē*, 2. *himahálobē*  
 Baumseide (Samauma) zum Umwickeln der Giftpfeilchen 1. *dyēi*, 2. *dy(i)ui*  
 Fischpeer (Drei- oder Fünzfack)<sup>4</sup> 2. *miahai-halabo*  
 Fischnetz 1., 2. *pāpikē*  
 Großes Handnetz 1. *pāpikē ēlākē*, 2. *bāpikē*  
 Käscher 1. *pāpikē kihikē*, 2. *bāpikē*  
 Kleines, rundes, flaches Netz, um kleine Fische an den Sandbänken zu fangen 2. *bābikē*  
 Körbchen zum Fang von Krabben 2. *nahódoleu*  
 Große Fischreuse 1. *hokēto*, 2. *hokédo*  
 Kleine Fischreuse 1. *dōltyē*, 2. *doltyē*  
 Fischfalle Cacurý 1., 2. *kobōbē*  
 Cacurý für kleine Fische (Pirá mirí) 1. *émido*  
 Angel 1. *hahóaj*, 2. *hahóajo*, *hahóaiyo*  
 Angelhaken 1. *hahóajitúlubē*, 2. *hohóaiyo*  
 Angelschnur 1. *hahóajme*, 2. *hahóime*  
 Keule 1. *palúpibo*, *parúpibo*  
 Blatt der Keule 1. *palúpibo yobéto*  
 Griff der Keule 1. *palúpibo hēino*  
 Rotes, schweres Holz der Keule<sup>5</sup> 1. *kógo-huanikē*, *kōgoyeminikē*  
 Gewehr 1. *ōpōnye*, 2. *obōnye*  
 Pulver 1. *ōpōoa*, 2. *obōoa*

Schrot 1. *ōpōlabea*, 2. *obōlobē*  
 Hüftschnur 1. *tāē(i)me*, 2. *dā(u)mē*  
 Schambinde des Mannes 1. *tāikahe*, 2. *kuj-tótekahe*  
 Schamuschürze der Frau, Perlenschürzchen 1. *taūē(i)bo*, *tāibo*, *nomtuatāibo*, 2. *daibó*  
 Breiter Bastgürtel der Umáua (Hianákoto)<sup>6</sup> 1. *aiyupēkauē dānye*  
 Entenflaum (zum Tanzschmuck verwendet) 1. *bēdēbo kujto*, *bētēbo kujto*  
 Perlen 1. *mó(a)hida*, 2. *mōhida*  
 Schmuck um das Handgelenk 2. *pēlēkamē*  
 Binde aus Perlenschnüren um das Handgelenk 1. *pēlēdyobētoēoiyē*  
 Kamm 1. *kēpa*, 2. *kēpa*  
 Stift im Ohr läppchen 1. *kāmūtēkālē*  
 Stift in der Unterlippe 1. *yēdēuekatēkālē*  
 Ohrringe 1. *yūdyūiye*  
 Spiegel 1. *hiudlē*  
 Kleiner, runder Spiegel 1. *hiudhinde*  
 Strohhut 1. *yapóhahūbo*  
 Filzhut 1. *mōhībo*, *mōibo*

Galaschmuck:

Federkopfbinde (Cangatára) 1. *māpena*  
 Aufstecker aus feinen, weissen Reiherfedern 1. *yaimēle*  
 Affenhaarschnüre als Rückenschmuck 1. *umaipoē*  
 Tukanschwänze als Rückenschmuck 2. *hoj-rahidūite*  
 Armschmuck aus Affenhaarschnüren, bunten Federn usw.<sup>7</sup> 2. *hēhēēbo*, *hēxēēbo*  
 Knochen zum Befestigen des Rückenschmucks 1. *pidtēka*  
 Einfacher Kopfreif aus Tukanfederchen 1. *ho-ēlahēku*, 2. *hojrahiku*  
 Strohrefif zu diesem Schmuck 1. *tarámaku*, *talámaku*, 2. *talámaku*, *talámaku*  
 Quarzzyylinder als Brustschmuck 1. *kēldlo*  
 Kniebänder, aus Kurauáfasern gewebt 1. *yeláua*  
 Kopfteile des Herkules-Käfers als Stirnschmuck 1. *imémoabo*  
 Brustschmuck, rechteckig, aus Gürteltierschale, beim Tanz getragen (stammt von den Uanána) 1. *haitulubē*  
 Spitz zulaufender Tanzhut, aus Stäbchen und Sipó verfertigt<sup>8</sup> 1. *yukáto*, 2. *nukáto*  
 Dreieckig zugeschliffene Silberstücke als Brustschmuck 1. *momóa*

<sup>1</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 95 ff., Abb. 56; Bd. II, Abb. 74. <sup>2</sup> Ebenda, Abb. 51—55. <sup>3</sup> Ebenda, Bd. I, Abb. 53. <sup>4</sup> Ebenda, Bd. II, Abb. 9. Über die Fischerei: S. 27 ff., Abb. 6—23. <sup>5</sup> Lingoa geral: *mirapára lua*. <sup>6</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. II, S. 114, 121 ff., Abb. 59, 62, 63, 64, 65. <sup>7</sup> Ebenda, Bd. I, Abb. 102. <sup>8</sup> Ebenda, Bd. II, S. 168, Abb. 99, 100.

Kasten aus Palmblättern zum Aufbewahren des Federschmuckes 1. *yapótoko*, 2. *rā-pótoku*, *yapótoko*  
 Gelbe, glänzende Blätter, aus denen dieser Kasten gefertigt ist 1. *yapóloka*, 2. *yapó(u)oka*  
 Viereckige Blätter aus braunem Baststoff, die zwischen die einzelnen Schmuckstücke gelegt werden 1. *uát(s)i kolobę*, 2. *uátš*,  
 Kürbissrassel 1., 2. *hahábę* [*uát(s)i*]  
 Fußklappen aus halbierten Fruchtschalen 1. *heuėbo*, 2. *heuėbo*, *heuėbeme*  
 Taktstab des Huptlings und Vortnzers, mit solchen Klappen umwunden 2. *hokėdyo*  
 Tanzstab aus ausgehohlttem Ambaúvaholz 1. *kuma*, *kumbę*, 2. *kompę*, *kombę*, *kumbę*  
 Rassellanze 1. *beholę*, 2. *beholę*, *bęholi*  
 Tanzschild 1. *bębėdę*  
 Langer Hauptlingsstab in Form einer Lanze 1. *pinalmaro*, *pinalmalo*, 2. *pinėima*  
 Kleine, scharf klingende Flotenpfeife aus Rohr 1. *talaio*, 2. *talaio* [2. *pedunyę*]  
 Kurze, dunne Flotenpfeife aus Rohr 1. *pėdayo*,  
 Flotenpfeife aus Yupatiholz 2. *pėtu*  
 Große Flotenpfeife mit funf bis sechs Lochern 2. *dakatanyę*  
 Sehr große Querpfeife aus dickem Bambus mit sechs Lochern<sup>1</sup> 2. *upę*  
 Große Flotenpfeife aus Paxiúbaholz 1. *kėlala*, *hapyę kėlala*, 2. *hapyę*  
 Panpfeife 1. *hehėiba*, 2. *hehėiba*, *hehėi*  
 Holzerne Signaltrompete, auch wahrend des Tanzfestes geblasen<sup>2</sup> 1. *pultbę*, 2. *boltbę*, *bultbę*, *pultbę*  
 Tanztrompete „Kulirina“<sup>3</sup> 2. *kultiyę*  
 Kleine Tanztrommel 1. *temlibę*  
 Holzzylinder dieser Trommel (aus Samauma-holz) 1. *yėitalauakę*  
 Trommelfell 1. *temlikahe*  
 Trommelschlagel 1. *temlibęlęboattękali*  
 Schnur zum Anhangen der Trommel 1. *temlibęleto*  
 Große Flotenpfeife, beim Jurupary-Tanz geblasen 1., 2. *bękėboiķę*<sup>4</sup>  
 Peitschen, mit denen sich die Teilnehmer an diesem Tanzfest auspeitschen 1., 2. *hallo*<sup>5</sup>  
 Baum, der den weißen Baststoff fur die Maskenanzuge liefert 1. *uahomo*, 2. *da*

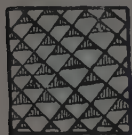
Baum, der den roten Baststoff fur die Maskenarmel liefert 1. *tlo*  
 Roter Baststoff (Tururi) 2. *da*, *dakahe*  
 Tanzmaske 1. *takahe*, 2. *dakahe*  
 Maske des Schmetterlings, des Aracufisches usw. 1. *tatalokotakahe*, *bolikakętakahe* usw.  
 Maskenarmel (aus rotem Bast) 1. *tamuue*, *tkaamų*, *takaheamų*  
 Maskenbehang aus gelben Baststreifen 1. *du*, 1., 2. *dakę*  
 Lange, breite Streifen aus demselben Bast, die bei einem bestimmten Tanz von den Mannern um den Hals getragen werden 1. *dukaupę*<sup>6</sup>  
 Maskenzopf (aus demselben Baststoff gewickelt) 1. *kauimu*, *hipomu ekauimu*  
 Flugel der Schmetterlingsmaske 1. *tatalokauęba* [*nenėtalauę*]  
 Russel der Schmetterlingsmaske 1. *tataloko*  
 Heul- und Rasselinstrument des Jaguarmaskentanzers 2. *holobę*<sup>7</sup> (= „Wassertopf“)  
 Klopfholzer fur Maskenfabrikation 2. *kakoi-tekeli*<sup>8</sup>  
 Nadel aus Knochen des Barrigudo-Affen zum Nahen der Maskenanzuge 1. *kapalokomęalo*, 2. *taymėyo*<sup>9</sup>  
 Pinselstabchen zum Bemalen der Masken 1. *toiwayo*, 2. *doiyuaiyo*  
 Lineale aus gespaltenen Miritblattstielen, beim Bemalen der Masken gebraucht 1. *piptugę*, 2. *doiyuaiyue*  
 Sipo zum Ziehen der gebogenen Linien bei der Maskenbemalung 2. *dyiaimę*  
 Stempel aus einem Stuck hohlen Ambaúvaholzes zum Zeichnen der Flecken der Jaguarmaske 2. *komtekeli*  
 Ruß oder feingeriebene Kohle fur die Schwarzmalerei 1. *(n)yėmi*, 2. *nyėmi*, *yėmi*  
 Gelber Ton zum Bemalen der Masken 1. *kėlhime*, 2. *klhęmę*, *klxęmę*, *kėlhęmę*  
 Rote Urucu-Farbe zum Bemalen der Masken 2. *mohlio*  
 Weie, klebrige Milch des Tururi-Baumes, mit der die Farben fur die Bemalung der Masken gemischt werden 1. *takuito*  
 Milch des Kuma-Baumes zu demselben Zweck 2. *uahoka*  
 Bemalung 1. *tojuatno*, 2. *doiyuaiyo*

<sup>1</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 110, 111, Abb. 60, 61. <sup>2</sup> Ebenda, Bd. I, S. 88, Abb. 48. <sup>3</sup> Ebenda, Bd. I, S. 198, 199, Abb. 116. <sup>4</sup> Ebenda, Bd. I, S. 187—189, Abb. 113. <sup>5</sup> Ebenda, Bd. I, S. 188, Abb. 112. <sup>6</sup> Ebenda, Bd. II, S. 152, 153, Abb. 89. <sup>7</sup> Ebenda, Bd. I, S. 135, 136, Abb. 80, 81. <sup>8</sup> Ebenda, Bd. I, S. 117, Abb. 61, 62, <sup>9</sup> Bezeichnet wahrscheinlich „Eisennadel“; vgl. „Eisen“.

Muster auf Maskenanzügen<sup>1</sup>:



1. *olóhuaĩno* = „Fledermauszeichnung“



1. *tet(s)impialoino*, *bolika-keletet(s)impialoino* = „Aracúschuppen“



1. *tatáloko(e) kauẽba toluaiño* = Schmetterlingsflügelzeichnung“



1. *apálouaiño*, *apalotoluaiño* = Aracúhaut<sup>2</sup>



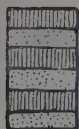
1. *kolóbẽa toluaiño* = Hirschhaut<sup>2</sup>



1. a) *tálabẽtẽaiño*, b) *kolóbẽtẽaiño*; das Ganze: *abóxẽkẽkáhe* = „Dämonenhaut“



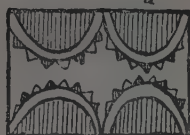
1. *uaĩbó tẽkátekálaino* = „Dämonenbauchzeichnung“<sup>3</sup>



1. *tẽkátekálaino*



1. *apálouatno*



1. a) *tálabẽtẽaiño* b) *kolóbẽtẽaiño*



1. *kolóbẽhiueladoléino*

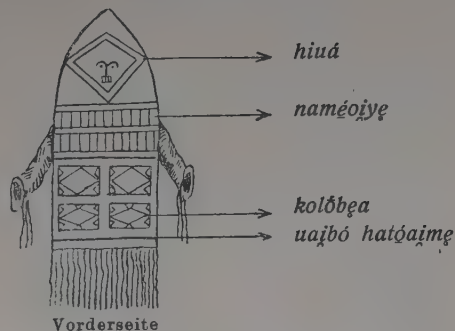


1. *kolóbẽhiuelatoluaiño*

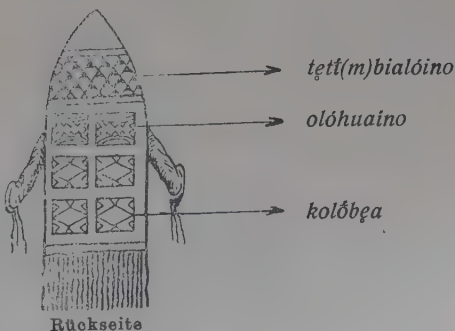


1. *abóxẽkẽpola* = „Dämonenhaar“<sup>4</sup>

Maske des Papagei 1. *kulika*



Vorderseite



Rückseite

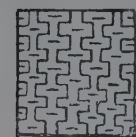
<sup>1</sup> Die Schraffierung der Zeichnungen ist die heraldische. <sup>2</sup> So von den Indianern angegeben.

<sup>3</sup> Von den Indianern angegeben als „Dämonenbauch“. <sup>4</sup> Nur der Dämon *Mákuẽ* hat rotes Haar.



Muster auf Tanzstäben der Koroa<sup>1</sup>:1. *kolóbudyaino*1. *yekédýekedyaino*1. *pedikutólea* = Reibebrettmuster

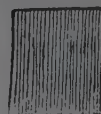
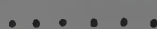
Zerfällt in vier Muster:

1. *taldbolaino*1. *emiualélaino* = „kleine Fische-Zeichnung“1. *dolédolelaino*<sup>2</sup>1. *tamatalaino*1. *kolóbudyaino*1. *olóhuaino* = „Fledermauszeichnung“

Zerfällt in zwei Muster:

1. *dolédolelaino*<sup>2</sup>1. *tatálókauélaino* = „Schmetterlingsflügelzeichnung“1. *taldbolaino*

Dasselbe Muster auf der *Piêko*<sup>3</sup>-Maske = *piêkoę*-(i)kêlâmu = „*Piêko*-Gedärme“

Muster auf Bastgürteln der Hianákoto-Umáua<sup>4</sup>:1. *abóxekęhipóbę*<sup>5</sup> = Dämonenkopf1. *tolóteuę*, *poęikę pęualę muháhióhaino* = Wangenbemalung der Leute1. *tétála*<sup>6</sup> = Rippen1. *dolédolétidę*<sup>7</sup> *yaino-makane*

Tanz, Fest, Gesang 1. *upatuę*, 2. *upałę* „Uarápaka“-Tanz<sup>8</sup> der Aruakstämme des Rio

Aiarý 1., 2. *upatuę*

Laßt uns tanzen = 1. *hálika upđlamę*

Kaschiri<sup>9</sup> 1. *okúyę*, 2. *ukúyę*

Cachaça<sup>10</sup> 1. *koaluaiyę*, 2. *koaiyuaiyę*

Mingáu<sup>11</sup> 1. *doá(i)hiyę*

Schibé<sup>11</sup> 1. *hetéla enóaiyę*, *hetéle enúhake*, *hetéle enúayę*, 2. *dóahiye*

Karibé<sup>11</sup> 1. *aúhabeýę*, *áuhapeýę*, 2. *habeýę*, *hapiyę*

Viereckiges Kästchen, aus Palmblatt geflochten, für Perlen und anderen Kleinkram<sup>12</sup> 2. *yapóbo*

Kinderhalskette aus viereckig zugeschliffenen Tucumá-Fruchtschalen und Perlen 2. *bétókulie* (= Tucumá-Fruchtschale)

Kinderhalskette, bestehend aus:

Caránya-Früchten 2. *tšibekehéýę*

Inajá-Früchten 2. *čišđiyabé*

Schulterblatt der Jabuti-Schildkröte 2. *makákubę kođlo*

Taiasú-Zähnen 2. *uđli kopia*

Alligator-Zähnen 2. *hđabę kopia*

Menschenhändchen, geschnitzt 2. *etsite kúli*<sup>13</sup>

<sup>1</sup> Kobéua-Horde (Corocoró-Tapuyo) des Rio Cuduiarý. <sup>2</sup> *dolédole* = kleiner Trahira-Fisch (Erythrinus spec.) <sup>3</sup> Siehe unter „Medizin und Religion“. <sup>4</sup> Karaibenstamm des Alto Apaporis.

<sup>5</sup> Kopf eines verstorbenen Zauberarztes. <sup>6</sup> Von den Hianákoto als „Amisenbarrissen“ gedeutet. <sup>7</sup> *dolédole* = kleiner Trahira-Fisch. <sup>8</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 171 ff., Abb. 98, 101.

<sup>9</sup> Leicht alkoholisches Getränk. <sup>10</sup> Zuckerrohrschnaps. <sup>11</sup> Alkoholfreie Mandiokgetränke.

<sup>12</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, Abb. 75. <sup>13</sup> Bezeichnet den Stoff, aus dem das Händchen geschnitzt ist; offenbar Schale der Inajá-Frucht. Inajá = 2. *etsiti*.

Kinderhalskette aus Zähnen des Barrigudo-Affen und weißen und blauen Perlen  
2. *kapálu kopia* (= „Barrigudo-Zähne“).  
Kinderhalskette aus grauweißen Grasfrüchten  
2. *ueđlabę*

## Kinderspiele:

Stelzen aus Ambauva-Holz<sup>1</sup> 2. *komápe*  
Knallbüchse<sup>2</sup> 2. *nyělę*  
Stössel zu dieser Knallbüchse 2. *hohatyó*

## Kinderspiele:

Pfropfen zu dieser Knallbüchse 2. *alaino*  
Einfacher Kreisel mit runder Scheibe aus Wachs oder Ton<sup>3</sup> 1. *koenotęláua*, 2. *koenatulaúa*  
Brummkreisel<sup>3</sup> 1. *betólę*, 2. *betólę*  
Schlagball aus den Umhüllungsblättern des Maiskolbens<sup>4</sup> 1. *hakópujbo*, 2. *ueđloka* (= Maisblatt)

## D. Mensch, Familie.

Mensch 1. *ęmę*<sup>5</sup>, 2. *emę*  
Leute 1. *poęke*<sup>6</sup>, 2. *poęke* (Sing.); 1. *poęua*, 2. *poęua* (Plur.)  
ein Umáua (Mann) 1. *atyuekake*  
eine Umáua (Frau) 1. *aiyuekako*  
die Umáua (Stamm) 1. *atyuekáuę*  
ein Uanána (Mann) 1. *okódyikę*  
eine Uanána (Frau) 1. *okódyiko*  
die Uanána (Stamm) 1. *okódyiua*  
Mann 1. *ęmę*<sup>5</sup>, 2. *emę*  
Gatte 1. *hımalepakę*, 2. *himalapakę*  
Vater 1. *hipakę*, 2. *hipakę*  
Papa<sup>7</sup> 1. *bádyę!*, 2. *bái!*  
Schwiegervater 1. *hıuakę*, 2. *haháradęka-kolıpa* (?)  
Mutter 1. *hipáko*, 2. *hipáko*  
Mama<sup>7</sup> 1. *bā! bā!*, 2. *báko*  
Schwiegermutter 1. *hıuako*, 2. *iúko*, *hıparo*  
Kind 1. *heđloke*, 2. *mamála* [moko]  
Säugling 1. *huđlihke*  
Kleiner Sohn, kleine Kinder 1. *mamála*  
Sohn meines Bruders 1. *hipálocomo*, *hipáromoko*  
Sohn 1. *hımakę*, 2. *hımakę*<sup>8</sup>  
Schwiegersohn 2. *yamnonheká*, *yamnonhegá*  
Enkel 1. *hipárameke*, *hipárameke*, 2. *makđ-hadyę*  
Knabe 1. *heđlohıke*, 2. *mamálo*  
Jüngling 1. *boheđdyo*, 2. *boxıdyo*  
Bruder 2. *hıyoke*  
Älterer Bruder 1. *himámıke*  
Jüngerer Bruder 1. *hıyoke*  
Schwager 1. *hıkapenęme*, 2. *hıkapenumo*  
Schwester 2. *imáko*, *hıyoko*  
Ältere Schwester 1. *himámıko*

Jüngere Schwester 1. *hıyoko*  
Schwägerin 1. *hıkapenęmo*, 2. *imákimalapeko*  
Weib 1. *hınomio*, 2. *nomio*<sup>9</sup>  
Gattin 1. *himálepako*<sup>9</sup>, 2. *hımalapeko*  
Mädchen 1. *boheđdyo*, 2. *nomıtherohiko*  
Tochter 1. *hımako*, 2. *hımako*  
Enkelin 1. *hipálamęko*, 2. *hipalameko*  
Schwiegertochter 2. *hipalameko*  
Oheim 2. *hıpalımu*  
Vaterbruder 1. *pákę*<sup>10</sup>  
Mutterbruder 1. *hipálıme*  
Tante 2. *hıpalımu*  
Vaterschwester 1. *pákó*<sup>10</sup>  
Mutterschwester 1. *hipalımo*  
Neffe 1. *be(x)kę*, *pákę*, 2. *ıyuike*  
Nichte 1. *be(x)kó*, *pákó*, 2. *ıyuike*  
Greis 1. *bekeke*, 2. *bektko*<sup>11</sup>  
Greisin 1. *bekeke*, 2. *bektko nōmio*  
Vetter 1. *hıtimake*, 2. *himámıkimákebakę*  
Base 1. *hıtimako*, 2. *htoko* (= „meine jüngere Schwester“)  
Großvater 1. *hieku*, 2. *hieko*  
Großmutter 1. *hıeko*, 2. *hıeko*  
Anrede zwischen ungefähr gleichalterigen Leuten 1. *pákumę*<sup>12</sup>  
Bewohner von Tuibe<sup>13</sup> 1. *tutękakoko*  
Bewohner von Namokolıba<sup>13</sup> 1. *namokolıbakoko*  
Weitere Verwandtschaftsbezeichnungen siehe unter T. Sätze und Phrasen, z. B.:  
Bruder 1. *mámı*  
Schwester 1. *kıbę*  
Schwager 1. *kodyę*  
Neffe 1. *kıdó*  
Nichte 1. *kıdó*

<sup>1</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 119, Abb. 66. <sup>2</sup> Ebenda, Bd. I, S. 119. <sup>3</sup> Ebenda, Bd. I, S. 119, Abb. 67, 68. <sup>4</sup> Ebenda, Bd. II, S. 126, 127, Abb. 69, 70, 71. <sup>5</sup> Auslautendes *ę* dumpfer als anlautendes *ę*. <sup>6</sup> Auch *poę(i)ke* gehört. <sup>7</sup> Anrede des Kindes. <sup>8</sup> = „Mein Sohn“; *hi* hier, wie überall, Pronominalpräfix der 1. Pers. Sing. <sup>9</sup> Offenbar zusammengezogen aus: „*hi-mamala-pako*“ = meiner Kinder Mutter“. <sup>10</sup> Auch ehrende Anrede für ältere Personen im allgemeinen. <sup>11</sup> *i* und *o* guttural. <sup>12</sup> Entspricht etwa unserem „Gevatter“. <sup>13</sup> Malokas am Rio Cuduiary.

Meine Genossin (port.: minha companheira)

1. *hiuajyolmo*

Deine Genossin (port.: vossa companheira)

1. *miuajyolmo*

Häuptling 1. *hābōkē*, 2. *oajkē*

Weißer, Fremder 1., 2. *yalanaj*

Freund 1. *hiyauatmu*, 2. *hikamarāra* (port.: camarada)

Feind 1. *hikodyemē*, *maūkē*, 2. *umēbo*

Indianer 1. *hipómua*

Neger 1. *yalanaut nyemtkē*<sup>1</sup>, 2. *tapayúna*<sup>2</sup>

Mein Genosse 1. *htkē*

### E. Medizin, Religion.

Zauberarzt, guter und böser 1. *yaut*, 2. *yaut*<sup>3</sup>

Krankheitsgift<sup>4</sup> 1. *ihiē*

Krankenkur *deuaitēuē*

Holzstäbchen, die der Arzt aus dem Leib des Kranken zaubert (Träger des Krankheitsgiftes), 1. *deuat*

Weißer Zaubersteinchen, Exkremente des großen mythischen Geiers *āmaka*, die der Zauberarzt dem Kandidaten in den Kopf zaubert, damit er die ärztliche Kunst ausüben kann 1. *dāpa*

Bergkristall, zum Apparat des Zauberarztes gehörend 1. *yautkēlālo*

Tabak 1. *buti*, 2. *buti*, *but(zi)*<sup>5</sup>

Große Zigarre<sup>6</sup> 1. *nomēbēglābē*

Zigarrengabel<sup>6</sup> 1. *nomēhalabo*

Gewöhnliche Zigarre 1. *butibē*, *butipepe*

Krankheit 1. *ihēteuē*, 2. *iχhiē*, *ihiē*

Arzneimittel 1. *euē*, 2. *hēayūē*

Sipó, dessen Saft schlimme Augen heilt und auch gesunde Augen frisch macht 2. *pu-kālame*

Anderer Sipó, dessen Saft als Augenmittel dient 2. *kāme*

Stammesheros 1. *hemēnihtkē*<sup>7</sup>, *hemēnehtkē*

Bruder des Stammesheros, Erfinder der Masken und Maskentänze 1. *kūaj*<sup>8</sup>

Anderer Bruder des Stammesheros, der keinen Kopf und an Stelle der Brustwarzen die Augen hat 1. *miantkē tēibē*

Nähere Bezeichnung dieses Dämons 1. *hipōbēkēbēkē* (= „ohne Kopf“)

Frau dieses Dämons 1. *wēnio*

„Haus des *Hemēnihtkē*“, Felsen auf einem Gebirge am oberen Querarý 1. *hemēnihtkēlāmi*

„Haus des *Kuaj*“, Felsen auf einem Gebirge am oberen Carurú-Igarapé (Alto Caiarý-Uaupés) 1. *kūajkēlāmi*

„Haus des *Miantkē tēibē*“, Felsen auf dem Gebirge *Mākēlāmi* am oberen Caiarý-Uaupés 1. *mākēlāmi*

Hohes Gebirge der Stammesgeschichte, angeblich am Rio Querarý 1. *mābo*

Anderes hohes Gebirge der Stammesgeschichte, ebendort 1. *māpenaba*

Großer See der Stammesgeschichte, angeblich am oberen Querarý 1. *pāludya*

Dämon im allgemeinen, Gespenst 1. *abōxēkē*, *abōhēkē*, 2. *apōxēkē*, *abōxēkē*

Böser Walddämon, Menschenfresser, in Gestalt eines sehr großen Tapirs 1. *kuindōpeko*<sup>9</sup>

Zwerghafter Dämon in menschlicher Gestalt mit riesigem Phallus 1. *pōpēli*

Phallus dieses Dämons 1. *opōbēbēkē*

Dämon, Zwerg, in menschlicher Gestalt mit riesigem Phallus und schön geschnitzter Keule 1. *makātixikē*

Ungeheuer, Schlangendämon, in der Yuruparý-Cachoeira des Rio Aiary 2. *kobthukē*

Sehr böser Dämon des sog. Yuruparý-Tanzes 1. *bēkēboikē*

Yuruparý-Tanz 1. *bēkēboikēlēhapūiūē*

Musikinstrumente, beim Yuruparý-Fest geblasen:

Flötenpfeifen<sup>10</sup>, große 1. *uāltde*; kleinere 1. *dēkadēkādye*; kleine 1. *katnie*

Trompeten<sup>11</sup>, große 1. *bēkēko*, *bēdēbēkēko*; kleinere 1. *kalni(n)doa*; sehr große, drei bis vier Meter lange, die bei dem endokannibalischen Totenfeste<sup>12</sup> geblasen werden 1. *umēnahokē* (= „Wasserjungfer“)

Affenhaarmasken<sup>13</sup> 1. *aimapolāme*

Menschliche Seele, Schatten 1. *poē(n)tekōkē*

Schatten *mahētekōkē*

Totenseele, -schatten 1. *yaidyētekōkē*, *yaidyētekōkē*, 2. *hiumē*

<sup>1</sup> Wörtlich: „schwarzer Fremder“. <sup>2</sup> Lingoa geral-Wort. <sup>3</sup> Vgl. „gefleckter Jaguar“. — Über den Zauberarzt vgl. KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. II, S. 153—157. <sup>4</sup> Lingoa geral: „marakaimbāra“. <sup>5</sup> Kaum hörbarer Zischlaut nach *t*. <sup>6</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, Abb. 159, 160. <sup>7</sup> Vgl. die Texte. <sup>8</sup> Von den Aruakstämmen übernommen. <sup>9</sup> Entspricht dem *Kurupira* der Lingoa geral. <sup>10</sup> KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 186—189, Abb. 113. <sup>11</sup> Ebenda, Bd. I, S. 314—316, Abb. 195, 196, 197. <sup>12</sup> Ebenda, Bd. II, S. 152—153. <sup>13</sup> Ebenda, Bd. II, S. 252—253, Abb. 174.



Maskensee, -schatten<sup>1</sup> 1. *tákahetekókę*  
 Jenseits für die Totenseelen 1. *mákelāmi*  
 (= „Arára-Haus“)<sup>2</sup>, *yamákelapeuę*<sup>3</sup>  
 Jenseits für die Maskenseelen 1. *táku*<sup>4</sup>  
 Name 1. *hiámia* (= „mein Name“), 2. *mīa-miá* (= „dein Name“)  
 Bild 1. *koléauaiņo*; *poę(n)tekoaleņo* (=Photographien von Leuten)  
 Sprache 1. *hiyauaię* (= „meine Sprache“),  
*yalanauį yauaię* (= „Weißensprache“)  
 Echo 1. *kajúaino*, *kajúakęlino*  
 Schlaf 1., 2. *uęó*  
 Ich will schlafen 1. *uęó ihtuę*  
 Traum 1. *dekóboįę*, *tekóboįę*

# Menschen- und Tierdämonen der Masken und Maskentänze:

## Kobéua 1.

Böser Waldgeist, Zwerg, mit rotem Haar und Bart *mákukę*  
 Seine Frau *mákuko*  
 Böser Waldgeist, Riese *kohęęę*  
 Seine Frau *kohęko*  
 Böser Waldgeist, Riese, hat ein „Steinhaus“ auf dem Gebirge *uáhókapolakęlđku* oberhalb *mákelāmi halęęę*  
 Böse Waldgeister, Riesen *hokęabóxęęę* (= „Baumdämon“)<sup>5</sup>, *uđluli abóxęęę*, *uđlikeę*, *ayauakę*, *palútıxikę*, *palętıxikę*, *haú-habo*<sup>6</sup>  
 Gefleckter Jaguar *yaut*  
 Hirsch *yamđko*  
 Faultier *ũ*  
 Papagei, wohnt im See *uękóhābę* am oberen Caiarý-Uaupés *kulťka*  
 Schwarzer Aasgeier (Urubú) *kauđłemi*  
 Weißer Aasgeier (Urubutinga) *kauđłobę*  
 Kleine Eule, Kauz *pupáli*  
 Papagei *kębėuęko*  
 Kleiner Habicht *kęlapilębę*  
 Kleiner Vogel *pinikabokę*  
 Carará-Dämon *uđlali abóxęęę*  
 Großer Raubvogel, Geier *miaųi*  
 Kleine Flußente *ihıabolę*  
 „Wirklicher“ Aracúfisch *bolikakę*  
 Rotmäuliger Aracúfisch *máuayo*  
 Großer bunter Aracúfisch *ęuahęlębę*, *ęua-*  
 Kleiner Aracúfisch *tyudyo* [*hęlębę*]  
 Kleiner Aracúfisch *ęuali*  
 Jandiáfisch *háime*

Schwarzer Jandiáfisch *bętákahaimę*  
 „Krötentochter“, auch als „kleiner schwarzer Flußfisch“ gedeutet *pięko*  
 Kleiner Frosch *bákoko*  
 Jararaca, Giftschlange *đlđ*  
 Schmetterling *tatáloko*  
 Ein Schmetterling *bolıtataloko*  
 Großer Abendschmetterling von der Gattung „Morpho“ *mālakaıbo*, *mālakaı(m)bo*  
 Kleiner Nachtschmetterling *bębęko*  
 Wasserjungfer *umęnahokę*  
 Buschspinne *mđka*  
 Spinne, wohnt im See *bębębę* am oberen Caiarý-Uaupés *bębębo*  
 Mistkäfer, wohnt in der Bucht *kęlatomđbę* am oberen Caiarý-Uaupés *kęlatómoli*  
 Sehr kleiner Mistkäfer *kęlatımalı*  
 Stinkende Blattwanze *büdyauębo*  
 Käferlarve; lebt unter Baumrinde *pekápikokę*  
 Raupe *kumátıdiauę*  
 Raupe *tadyłua pikóđ*

## Kobéua 2.

Böser Waldgeist, Zwerg *mákukę*  
 Böser Waldgeist, Riese *halęęę*, *halęęęę*  
 Gefleckter Jaguar *yauį*, *yaut*  
 Faultier *ũ*  
 Papagei *uękó*  
 Geier *młauı*  
 Kleiner weißer Vogel *binıka*, *binikabokę*  
 Aasgeier (Urubú) *kauđ*  
 Eule *murukutúke*  
 Aracúfisch *bolikakę*  
 Rotmäuliger Aracúfisch *máuayo*, *toahakę* *máuayo*  
 Schmetterling *tatáloko*  
 Kleiner Schmetterling, in der Abenddämmerung fliegend *bębętę*, *bębętęę*  
 Schmetterling *bębęko tatáloko* [(Plur.)  
 Mistkäfer *k(e)latómoli* (Sing.), *kelatómoa*  
 Kopf der Mistkäfer-Maske *kelátóme hipóęę*  
 Große Schmetterlingsraupe mit dickem Kopf *oadyálukę*  
 Haarige Raupe *himáukę* (Sing.), *himáua* (Plur.)  
 Raupe *kahętoa*, *kahętoa*  
 Große, rote Schmetterlingsraupe *hiđkalaua*  
 Käferlarve, unter Baumrinde lebend *pekápikokę*, *pekápikokęę*, *pekápınokę*  
 Pfeffermade *biáxukę*, *biáųukę*, *biáųukęę*  
 Raupe oder Made *hđkęę*  
 Raupe oder Made *kalémubo*

<sup>1</sup> Die Seele verläßt die verbrannte Maske und geht ins Jenseits. <sup>2</sup> Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés. <sup>3</sup> Gebirge nahe bei dem letzteren. <sup>4</sup> Höheres Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés.

<sup>5</sup> *hokęęę* = Baum. <sup>6</sup> Bezeichnet die große Eule; eine Art Uhu.

Tänze, die von verschiedenen Masken ausgeführt werden:

Tanz der Sandflöhe 1., 2. *kubúua*, *kobohóa*  
Tanz des Aracü-Vogels 2. *elémekó*

Tanz des Temtem-Vogels (*Tachyphonus spec.*)

2. *uménami*

Tanz der Schwälbchen 2. *yeléueua*  
Phallustanz 1., 2. *nóēde*<sup>1</sup>

### F. Säugetiere.

Alle Jagdtiere 1. *atmala*, *atmara*  
Affe (Macaco prego) 1. *také*, 2. *také*  
Brüllaffe 1. *ēmú*, 2. *emé*  
Oayapisá-Affe 1. *uaú*  
Uacarí-Affe 1. *emótolé*  
Caíará-Affe 1. *uahá*  
Barrigudo-Affe 1. *kapálo*  
Yuruparý-Affe 1., 2. *maláku*  
Macaquinho (sehr kleine Äffchen) 1. *hihtyo*,  
*hihtpaua*  
Fledermaus 1. *olólé* *eláke*, 2. *olóli*  
Vampir 1. *kúyeolólé*, *kúiolólé*  
Sehr kleine Fledermaus 1. *olólé*, *naññólohíde*,  
*naññólohíde*, *naññólohi(n)de*  
Gefleckter Jaguar 1. *yauí toíké*, *yauí*, 2. *yauí-  
tóite*, *yauí*<sup>2</sup>  
Schwarzer Jaguar 1. *yauí yemiké*, 2. *yauí  
yemiké*  
Puma 1. *yauí hoaké*  
Maracajá 1. *ualtyu*, 2. *uhauáliu*, *uhauályu*  
Micúra 1. *héhéue*  
Írára 1. *buédyaui*  
Hirsch, weißer 1., 2. *yamáko*  
Hirsch, sehr kleiner 1. *yamáhemeko*  
Hirsch, roter 2. *yamáko hóeko*  
Hirschgeweih 1. *yamáko hauáro*, 2. *yamáko  
kámuke*

Fischotter 1. *hiyálaui*, 2. *yálaui*  
Tapir 1. *ueké*, 2. *ueké*  
Tapirpenis 1. *uekénoēde*  
Capivára 1. *yálé*, 2. *yálé*  
Páca 1. *hemébo*, 2. *hemépo*  
Agutí 1., 2. *bué*  
Cuatí 1. *baipi*, 2. *baipi*  
Kleines Cuatipurú 1. *butiteno*  
Großes Cuatipurú 1., 2. *héhóli*  
Kleines Wildschwein 1. *oálihehe*, 2. *oálihehé*  
Großes Wildschwein 1. *oáliobétiue*, 2. *oáliue*  
Schweinszähne 1. *oálikopi*, 2. *oálikopi* (Sing.)  
Faultier 1., 2. *ü*  
Großer Ameisenbär 1. *mié*, 2. *mīé*  
Kleiner Ameisenbär 1. *miháké*, 2. *miháké*  
Sehr kleiner Ameisenbär 1. *uaiyálé*  
Pferd 1. *kauálu*  
Hund 1. *yauími*, 2. *yauími*  
Junger Hund 2. *yauími mamáke*  
Katze 1. *pisána*, 2. *pitsána*<sup>3</sup>  
Maus 1. *béipo*, *etábeipo*, 2. *béipo*  
Ratte 1. *béipo*, 2. *miúbeipo*  
Gürteltier 1. *pamúle*, 2. *pamúle*  
Riesengürteltier 1. *poepamúle*  
Schale des Gürteltiers 1. *pamúkuli*, 2. *pa-  
mulékáhe*, *pamulikáhe*  
Delfin 1. *okóhapuibo*, 2. *amálaké*<sup>4</sup>, *amáraké*

### G. Vögel.

Vogel 1. *mithiké* (Sing.), 2. *mtua* (Plur.)  
Kleiner Vogel (port.: *passarinho*) 2. *mithindo*  
Ei 1. *mithikéhiéde*, *éihídia* (Plur.), 2. *mtuaihi*  
Nest 1. *mithikéhuaiibo*, 2. *mtuaikelámi*  
Arara, rot 1., 2. *má*  
Arara, blau (Ararúna) 1. *máhemé*  
Periquito 1. *kedyéle*, 2. *kedytua* (Plur.)  
Papagei 1. *uekó*, 2. *uekó*  
Kleiner Papagei *tóibo*  
Paraua-i, hellgrüner Papagei mit hellblauem  
Kopf 1. *tóide*  
Mariána 1. *pikudyaide*  
Maracaná 1. *ēua*  
Anacá 1. *éihia*  
Tucáno 1. *hoéue*, 2. *uēue*

Arassary *kakáue*  
Mutum da serra 1. *alókuiibo*  
Mutumschwanzfedern 1. *anóxkuipixkóro*  
Mutum de vargem 1. *hedyéké*, 2. *hedyéké*  
Urumutum 1. *yapetolité*, 2. *yapetolite*  
Jacú 1. *méoko*, 2. *méoko*  
Cujubim 1., 2. *huiko* (Sing.), 1. *hutua* (Plur.),  
2. *huikó*  
Jacamy 1. *taíntéle*, 2. *taidére*  
Corocoró 1. *kóló*, *kóró*, 2. *kóró*  
Inambú (im allgemeinen) 1. *akábo*, *aká(m)bo*,  
2. *akábo*  
Großes Inambú 1. *elá(a)kā(m)bo*, *elá(a)kābo*  
Mittelgroßes Inambú 1. *aká(m)bo*  
Kleines Inambú 1. *yuwiáde*

<sup>1</sup> Über Masken und Maskentänze der Kobéua und Káua vgl. KOCH-GRÜNBERG, a. a. O., Bd. I, S. 117—119, 130—131, 133—140; Bd. II, S. 169—201. <sup>2</sup> Auch (*d*)*yauí*, mit sehr weichem *d*-Vorschlag. <sup>3</sup> Lingoa geral-Wort. <sup>4</sup> Im Siusí (Aruak) des Rio Aiary: *amána*.

- Taube 1. *hulêko*<sup>1</sup>, 2. *hulituko*  
 Japú 1. *umú*  
 Japeim (Webervogel) 1. *umúpuka*<sup>2</sup>, *kádyuli*,  
 2. *emópuka*  
 Nest des Webervogels 1. *umúpukahuaiue*  
 Specht 1. *kólêko*  
 Uirapajé 1. *uadyúe*, 2. *uadyóe*  
 Urú 1. *tukulábe*  
 Taiasuirá 1. *aldka*<sup>3</sup>  
 Taiasuirá (spec.) 1. *kœnôro*, *kœnôlo*<sup>4</sup>  
 Aracua 1. *elémêoko*, 2. *elémêoko*<sup>5</sup>  
 Felsenhahn (gallo da serra) 1. *kêlâkuma*  
 Trovão uirá 1. *ualueyokê*  
 Anduri (kleine Tagschwalbe) 1. *yêlêuedê*,  
 2. *yêlêueua*<sup>6</sup>, *diltueua* (Plur.)  
 Kleine Nachtschwalbe<sup>6</sup> 1. *kêlâmoaloa* (Plur.)  
 Große, dunkle Nachtschwalbe (fliegt in der  
 Morgen- und Abenddämmerung) 1. *pa-  
 kúibo*  
 Weiße Nachtschwalbe<sup>7</sup> 1. *moôlo*, 2. *móalo*  
 Urutauí 1. *máueko*, (m)baú(u)e, (m)baú(u)eko  
 Curupira-kíua<sup>8</sup> 1. *kujó(e)pekoimi*  
 Uainambé 1. *piálá*, *piárá*  
 Uainambé (mit schlechtem Geruch) 1. *dâpi-  
 ara*, *dâpiala*  
 Uirauna 1. *piálá*  
 Anu<sup>9</sup> 1. (n)yoí, (n)yuí  
 Kolibri 1. *mimtyo*, 2. *mimtyó*  
 Temtem-Vogel, klein (Tachyphonus spec.)  
 1. *umênami*<sup>10</sup>  
 Uainambé<sup>11</sup> 1. *ihlapolibê*<sup>12</sup>  
 Surucuá, Sorocoá 1. *olôko*  
 Hahn 1., 2. *kádyu*  
 Hahn, Henne 1. *kádyuko nômió*, 2. *kádyuko*  
 Küchlein 1. *kádyumamáhina*, 2. *kádyumamá*  
 Ente 1. *bedêbo*, 2. *pedêbo*  
 Ipéca-i (kleine Ente) 1. *hiápabole*, *hiápopoli*  
 Maréca-Ente 1. *afêtebo*  
 Cauaré 1. *yautname*  
 Massarico 1. *pápio*, *pápiyo*
- Saracúra 1. *kôtê*, *kô(n)tê*  
 Socó-Reiher 1. *nyûnú*, 2. *dyânu*  
 Weißer Reiher 1. *yai*, 2. *dyai*  
 Yaburú 1. *kauđlai*, 2. *kauđrai*  
 Maguary 1., 2. *ôko*  
 Massauary 1. *moduđdyo*, 2. *moađidyô*  
 Tuyuyú 1. *tuyúyu*<sup>13</sup>  
 Carará 1., 2. *ođlali*, 2. *uđlali*<sup>14</sup>  
 Mergulhão 1. *hiápabe*  
 Arirambá 1. *hahá*  
 Schnepfenartiger Vogel<sup>15</sup> 1. *yaólo*, *yaóro*  
 Wasservogel<sup>16</sup> *piabê*  
 Kleine weiße Möve 1. *têue*, *emideue*  
 Größere Möve 1. *dêueđlákê*  
 Große Möve 1. *kákue*, *kákuê*  
 Massauaranyá 1. *piupúibo*<sup>17</sup>  
 Kleiner Vogel mit flötenden Lauten (wie  
 wenn einer etwas ungeschickt auf einer  
 Flöte bläst) 1. *okótxiβεkê*  
 Urubú 1. *kauđlemi*<sup>18</sup>, 2. *kauá*  
 Urubutinga 1. *kauđbole*<sup>19</sup>  
 Kleiner Gavião (Raubvogel) 1. *iyéêbe*<sup>20</sup>  
 Großer Gavião 1. *miaui*, 1. *mtaiui*<sup>21</sup>  
 Fänge dieses Raubvogels 1. *miauikebbôba*  
 Krallen dieses Raubvogels 1. *miauikeđue*  
 Großer Raubvogel 1. *miaui elákê*  
 Sehr großer Raubvogel (Gebirgsbewohner)  
 1. *nâbo miaui*  
 Kleiner Raubvogel 1. *miaui kihikê*  
 Mittelgroßer Raubvogel (Art Habicht) 1. *bê-  
 bepelia*  
 Caracara-i 1. *dêá*  
 Fischfalke (Lingoa geral: *caripira*) 1. *mun-  
 yúlelekê*  
 Sehr großer Geier (vielleicht: Harpya de-  
 structor) 1. *âmaka*<sup>22</sup>  
 Cacão 1. *takâka*, 2. *dagága*<sup>23</sup>  
 Eule 1. *murukutú*, *mulukutú*, 2. *murukutúke*  
 Große Eule 1. *haúhabo*<sup>24</sup>  
 Kleine Eule, Kauz 1. *pupúli*<sup>25</sup>

<sup>1</sup> Ruft „grrrá!“.  
<sup>2</sup> Schwarz.  
<sup>3</sup> Silbergrau; fliegen am Flußufer hin.  
<sup>4</sup> Onomatopoëtisch, nach den Lauten, die sie ausstoßen; laufen im Sumpfwald am Ufer flüchtig hin.  
<sup>5</sup> Vögel der Maskentänze.  
<sup>6</sup> Sehr klein, weiß; stets viele beisammen.  
<sup>7</sup> Lingoa geral: *uákurauá* (onomatopoëtisch).  
<sup>8</sup> Nachtvogel, ähnlich einem Jacú, mit häßlichem Ruf: „kô-ê---kô!“  
<sup>9</sup> Schwarz, etwa so groß wie ein Star oder eine Krähe, mit langem Schwanz, kommt stets in Schwärmen vor und fliegt am Flußufer entlang.  
<sup>10</sup> Vogel der Maskentänze.  
<sup>11</sup> Vgl. oben.  
<sup>12</sup> Schwarz, so groß wie ein Rabe, mit starkem, geraden Schnabel und Federkamm. Sein Ruf klingt wie eine Signaltrompete der Indianer; daher sein Name: „Caiary- (Fluß-) Trompete“.  
<sup>13</sup> Lingoa geral: Wort; kommt dort nicht oder wenigstens äußerst selten vor.  
<sup>14</sup> Dämon der Maskentänze.  
<sup>15</sup> Lingoa geral: *papão*.  
<sup>16</sup> Lingoa geral: *taburipará*; schreit ähnlich wie eine Saracúra.  
<sup>17</sup> Onomatopoëtisch; pfeift grell in drei Tönen.  
<sup>18</sup> Vogeldämonen der Maskentänze.  
<sup>19</sup> Onomatopoëtisch; schreit: „iyé-iyé!“.  
<sup>20</sup> Spielt bei den Zauberkuren eine Rolle; mythisch?  
<sup>21</sup> Erhielt auch: *elémêoko* (? vgl. Aracua).  
<sup>22</sup> Dämon, Riese der Maskentänze.  
<sup>23</sup> Onomatopoëtisch.



**H. Fische, Reptilien.**

Fisch 1., 2. *moákę*  
 Schuppen 1. *moátędya*  
 Gräten 1. *moákęlābo*  
 Kiemen 1. *moákęuauęabo*  
 Kiemenplappen 1. *moakipęua*  
 Blase 1. *moákohobę*  
 Rochen 1. *palámebo*, 2. *palámębo*  
 Sorubim (Wels) 1. *kulidi*, 2. *kulidi*  
 Piranha 1. *muniúbo*, 2. *muniębo*  
 Zitteraal 1. *hehélimeue*, 2. *hehélimeue*  
 Pirarara 1. *māmoakę*, *mākulidi*  
 Pirahiba 1. *kulidibokę*, 2. *lędębokę*  
 Tucunaré 1., 2. *yapđbo*  
 Sehr großer Tucunaré, goldgelb glänzend, mit einigen schwarzen Vertikalstreifen 1. *po-ęlapābo*  
 Tucunaré, grau, mit vielen weißen Flecken und weißem Bauch<sup>1</sup> 1. *kuitónapābo*, *kutiónapā(m)bo*  
 Tucunaré-táua, gelbgrün glänzend, mit einigen schwarzen Ringen 1. *pitāmābo*  
 Pacú 1. *uęđboli*, 2. *eábolę*  
 Aracú 1., 2. *bolikakę*  
 Rotmäuliger Aracú (uaracú yurupiranga) 1. *māu-ayo*, *māuajyo*  
 Bunter Aracú (uaracú pinima) 1. *(n)yótękę*  
 Aracú (spec.) 1. *ihabolikakę*<sup>2</sup>  
 Aracú mit je drei schwarzen Flecken auf jeder Seite 1. *neibolikakę*<sup>3</sup>  
 Pacú (spec.), der am Bauch und an den Kiemenklappen rötlich glänzt 1. *dāla-pialibo*<sup>4</sup>  
 Acará 1. *ualtdę*, 2. *oáldę*  
 Trahira 1. *dōlę*, *dōrę*, 2. *dōlę*, *dōlę*  
 Uaracapurý<sup>4</sup> (tarifira miri) 1. *namōlę*  
 Mandi 1. *himldę*, 2. *himldę*  
 Yutaiuarána (Matrincham) 1. *poęhiabo*  
 Pirandira 1. *uęmaję*, 2. *olđuęę*  
 Itui 1. *nulitako*  
 Mandubé 1. *kabókolo*  
 Jacundá<sup>5</sup> 1. *neitokędyo*  
 Roter Jacundá (jacundá piranga) 1. *uáuihnaako*, 2. *āuihāęę*<sup>6</sup>

Hanuyá 1. *amdłę*  
 Piraputāo 1. *ihiahaime*, *ihiahaime*  
 Jandiá 1. *hāime*  
 Jandiá (spec.) 1. *pauakę*  
 Pirapucú 1. *pālaųę*, *(n)yahęę*  
 Pirapucú (spec.) sehr groß 1. *umúaję*  
 Uatucupá 1. *kęldkabo*  
 Araripirá 1. *yupáldę*, 2. *dyupáldę*<sup>7</sup>  
 Uiuarána 1. *kuitótękalę*  
 Sarapó asú 1. *bigóęko*  
 Sarapó miri<sup>8</sup> 1. *mikoęko*  
 Matupiri<sup>9</sup> 1. *hehélime*  
 Sarató 1. *tełębōlę*  
 Musu 1. *buę*  
 Jejú 1. *unyú*  
 „Pirá miri“ („kleine Fische“) 1. *ęmtua*  
 Schuppen-Fisch 2. *dūmaję*<sup>10</sup>  
 Patauaranya 1. *heudli*  
 Alligator 1., 2. *hiđbę*  
 Eidechse 1. *bęędyo*<sup>11</sup>, 2. *będyo*  
 Tamacuari<sup>12</sup> 1. *dūpu*, *dópu*  
 Leguan (yacarerana) 1. *txamaidāli*  
 Yacuruarú 1. *makapalaųę*, 2. *makápalaųę*  
 Großer Frosch 2. *momáko*  
 Frosch 1., 2. *umáua*  
 Frosch (spec.)<sup>13</sup> 1. *ębęko*  
 Kröte<sup>14</sup> 1. *bobóko*, 2. *bębęko*  
 Tartaruga 1. *kuębo*, *kuę(m)bo*, 2. *doikakębo*  
 Tracajá 1. *kuębo*  
 Cabeçudo 1. *kuębo*, 2. *kębo*  
 Jabuti 1. *makákębo*, *makákųębo*, 2. *maká-kębo*  
 Matamatá 1. *hōpębo*  
 Matamatá-Ei 1. *hōpębohtđę*  
 Schild der Schildkröte 1. *koękuli*, 2. *kōpękuli*  
 Schlange 1., 2. *atkę*  
 Sucuriyú (große Wasserschlange) 1., 2. *atkę*  
 Jiboya 1. *yulęma*  
 Jararaca 1. *āld*, 2. *hiđkokę*  
 Große Jararaca 1. *kolędębo*  
 Surucucú 1. *mikáka*  
 Uaracubóya 1. *doęųę*  
 Sacaibóya 1. *butlę*

**I. Niedere Tiere.**

Ameise 1. *ęmđę*, 2. *hēmđę*  
 Sauba-Ameise 1. *enóakaua*

Saúba-Maniuára 1. *męđua*  
 Tocandira-Ameise 1. *piālđ*, 2. *pialđ*

<sup>1</sup> Lingoa geral: *sarapiđno*. <sup>2</sup> = „Uaupés-Aracú“. <sup>3</sup> Kommt im Caiarý-Uaupés nur oberhalb des Katarakten-Gebietes (Yuruparý-Cachoeira) vor. <sup>4</sup> Sehr kleiner Fisch der Bäche. <sup>5</sup> Kleiner Jacundá. <sup>6</sup> Im Siusi (Aruaksprache des Rio Aiary): *āui*. <sup>7</sup> Im Siusi und anderen Aruaksprachen: *dūpali*. <sup>8</sup> Kleiner Fisch der Bäche. <sup>9</sup> Kleiner Fisch. <sup>10</sup> Im Siusi: *dūme*. <sup>11</sup> Zweites *ę* lang. <sup>12</sup> Große Ufer- und Wassereidechse. <sup>13</sup> Lingoa geral: *arú* (kleiner Frosch). <sup>14</sup> Lingoa geral: *maud*.

Taracua-Ameise 1. *mêlekôa*  
 Tauoca-Ameise 1. *akêliomeua*  
 Termiten 1. *bokómiuē*, 2. *bokómiu*  
 Wespe 1. *utua*, 2. *ūt̃xiua*, *ūt̃(s)̃t̃ua*  
 Wespenarten 1. *momautiua*, *pēēutiua*<sup>3</sup>, *pē-nábaua*, *pēnábautiua*<sup>3</sup>  
 Sehr große Wespe, schwarz mit weißen Fühlern 1. *mākaut̃mu*  
 Wespenstachel 1. *niōka*  
 Biene 1. *mūmiua*, 2. *mūmiuē*  
 Gelbrote Biene 1. *moámumiua*  
 Honig 1. *mūmiua*, 2. *kaxámenene* (?)  
 Bienenwachs 2. *momíua*  
 Großes Bienennest 1. *hiuémumibô*  
 Mosquito (Carapaná) 1. *mêléua* (Plur.), 2. *mêlékē* (Sing.)  
 Plum 1. *huhíua*, 2. *uht̃ua*  
 Mutuca 1. *nud̃bo*, *nul̃d̃bo*, 2. *beipó* (?)<sup>4</sup>  
 Maruim 1. *komōēua*  
 Carapaná miri 1. *pamúmeleua*  
 Fliege 1. *miáua*  
 Heuschrecke 1. *olókātāko*, 2. *ñdeko*  
 Gottesanbeterin 1. *ābioko*  
 Grille 1. *muhūnyuko*  
 Wasserjungfer 1. *uménahokē*, 2. *uménahukē*, *uménahuke*  
 Zikade 1. *t̃(s)iat̃tē*<sup>5</sup>  
 Mistkäfer 1. *k(e)latómoli*, 2. *k(e)latómoli*  
 Leuchtkäfer 1. *ut̃uē*  
 Jakirána 1. *piārátēdyē*, *piālātēdyē*  
 Jakiranamboyá (Laternenträger) 1. *piārdāra*, *piāldāla*

Schwarzer Rüsselkäfer 1. *hokélietōle*  
 Schmetterling (allgemein) 1., 2. *tatáloko*  
 Schmetterlinge 1. *tatáloa*  
 Viele Schmetterlinge 1. *tatálobét̃uē*  
 Morpho 1. *mālakaibo*  
 Nachtschwärmer 1. *bēbēko*  
 Kleiner bunter Tagschwärmer 1. *bēbētē*  
 Raupe (Spanneraupe) 1. *akéliokē*  
 Puppe 1. *akéliokēhurāuē*, *akéliokēhulāuē*  
 Cocon 1. *hokēua*  
 Blattwanze 1. *budyáuēbo*  
 Barata 1. *koht̃diuē*  
 Carapato 1. *kolóhōbo*, 2. *konóxēbo*  
 Tausendfuß 1. *auimēkē*  
 Laus 1. *kēua*, 2. *hūa*  
 Floh 1. *t̃(o)ubáua*, 2. *m̃taua*  
 Micuim 1., 2. *dāt̃ua*  
 Sandfloh 1. *kūbūxēkē*, 2. *kobóxēkē*  
 Sandflöhe 1. *kubūua*, *kubūh̃ua*, 2. *kobohóa*  
 Spinne, Hausspinne 1. *bēbēbo*, *kēlābēbēbo*, *pēpēbo*, 2. *bēpēbo*  
 Mitttelgroße, giftige Waldspinne 1. *nahóbēbēbo*  
 Große, giftige Vogelspinne 1. *māka*  
 Spinnennetz 1. *pēpēbokēlāmi*  
 Netz der Vogelspinne 1. *mākakēlāmi*  
 Wasserspinne mit langen Beinen 1. *táiyo*  
 Skorpion 1. *mūll*  
 Krebs 1. *kam̃tē*  
 Krabbe 1. *nahōko*, 2. *nahokó*  
 Schnecke 1. *kauāle*  
 Regenwurm 1. *kūa*, *bol̃t̃moa*<sup>6</sup>, *kolókue*, *korókue*

# K. Pflanzen.

Baum, Holz 1., 2. *hokēkē*  
 Blatt 1., 2. *yóká*  
 Ast 1. *hokēkauabē*, 2. *hokēhe(i)yē*  
 Rinde 1. *hokēkēkuli*, 1., 2. *hokēkuli*  
 Wurzel 1. *hokēkēñeaymē*, *hokēñeaymē*, 2. *hokēñaymē*  
 Dorn 1., 2. *miú*  
 Samen 1. *hokēdēkalē*, 2. *hokēdyape*  
 Harz, Milch 1. *hokēkuĩdo*<sup>7</sup>  
 Schale, Hülse 1. *hiāloko*, *kulĩhēlōku*  
 Blüte 1. *hokēkēkoua*, *hokēkoua*, 2. *hokēkaūē*  
 Frucht 1. *hokēdēkalē*  
 Strauch 1. *abóhĩdyoa*, 2. *hokēdya*, *hokēd̃xa*

Sipó<sup>8</sup> 1. *(d)yaht̃me*, 2. *dyaiimē*  
 Sipó (spec.) 1. *holá*  
 Gras 1., 2. *kōliá*  
 Mais 1. *uēá*  
 Maisblatt 1. *uēāloka*<sup>9</sup>  
 Maiskaschiri 1. *uēáko*  
 Mandioca 1., 2. *kēika*  
 Maníba (Mandiocasteckling) 1. *kēibabē*  
 Mandiocamehl 1., 2. *hēdēlá*, 1. *hēdēla*  
 Mandiocafladen 1. *áulo*, *áuro*, 2. *áuro*  
 Curatá (Art Mandiocafladen) 1. *ēt̃do*  
 Tapioca *ēt̃á*  
 Banane 1. *ōlē*, 2. *ōleku*, *ōledi*

<sup>1</sup> Mitttelgroße Wanderameise, schwarz-gelb. Ihren Kobéua-Namen hat sie wegen ihrer Gewohnheit empfangen, in dichten Zügen und Schlangenlinien zu wandern, die entfernt an eine „Raupe“ (*akéliokē*) erinnern. <sup>2</sup> Baut ein sehr großes Nest, an den Bäumen hängend. <sup>3</sup> Lingoa geral: *menyúkaua*. <sup>4</sup> ? Vgl. „Maus, Ratte“. <sup>5</sup> Mit scharfem Ruf: „tsě-tsě-tsě“. <sup>6</sup> Weiß. <sup>7</sup> Lingoa geral: *mirá-kambi* = „Baum-Milch“. <sup>8</sup> Schlingpflanze zum Binden. <sup>9</sup> Vgl. Maisball (Kinderspielzeug).

Batate 1. *yapí*, 2. *yapíka*  
 Inyame, Cará 1. *yamé*, 2. *yamú*  
 Art Batate <sup>1</sup> 1. *méó*  
 Knollenfrucht <sup>2</sup> 1. *uaíuáli*  
 Knollenfrüchte, essbar 1. *tólunyé*<sup>3</sup>, *pamú-heuga*<sup>4</sup>  
 Große Wurzel eines dicken Sipó (Schlingpflanze), die in Ermangelung von Mandi-óca zu Fladen verarbeitet wird; schmeckt etwas bitter 1. *kálíba*, *karíba*.  
 Capsicum 1., 2. *biá*  
 Schikittáya, gerösteter und fein gestoßener und mit Salz gemischter Capsicum-Pfeffer  
 1. *biápena*, *biátodaiyé*  
 Bohne 1., 2. *atímea*  
 Erdnuß 1. *yapiópéka*  
 Kakao 1. *oakó*  
 Ananas 1. *ihíbo*, 2. *ihí*  
 Mamão (Papaya) 1. *mamáu*  
 Acajú-Baum 1. *kau*  
 Acajú-Frucht 1. *káulé*  
 Cumarú-Frucht 1. *uálélokakéhéiyo*  
 Abiu 1. *kálíka*, 2. *kalíka*  
 Cubiu 1. *betáka*<sup>5</sup>, *betáka kíndoa*  
 Abacáte 1. *unyú*  
 Uacú 1. *auína*  
 Cucúra <sup>6</sup> 1. *é(d)yeibo*, *édyeyíbe*, 2. *édiaí*  
 Wilde Ingá <sup>7</sup> 1. *aikémene*, *bolikamene*  
 Zahme Ingá 1. *méné*, 2. *méné*  
 Yapurá-Baum <sup>8</sup> 1. *dápua*  
 Kürbis 1. *hobóbole*  
 Yurú (Kürbis) 1. *hokómu*  
 Yamarú 1. *hokóe*  
 Kalabasse 1. *hokóhiue*, *hokóepláue* (groß)  
 Cuyeté-Baum 1. *hahákobo*  
 Umari 1. *mámé*  
 Zuckerrohr 1. *kauámene*<sup>9</sup>  
 Bambus 1. *uábe*  
 Tacuarí 1. *páli*  
 Urucú 1. *muhá*, *muhálio*, 2. *mohdlio*

Carayurú 1. *muhá*  
 Genipápo 1. *uéli*, *wei*  
 Kautschuk, Rohgummi, Kautschukmilch  
 1. *d(t)yéka*, *yéka*  
 Art niedrigen Kautschukbaumes 1. *holá*  
 Timbó <sup>10</sup> 1. *éó*, *éómu*, 2. *éumu*  
 Cunambý <sup>11</sup> 2. *éomu*, *éo(m)bu*  
 Salsaparilha 1. *opóa*  
 Curuá <sup>12</sup> 1. *yapó*  
 Macucú (Baum) 2. *bókulibo*  
 Cumã-Baum <sup>13</sup> 1., 2. *uahóka*  
 Caránya-Baum <sup>14</sup> 1. *ttbeke*  
 Molongó <sup>15</sup> 1. *hiáuahokake*  
 Uferbäume 1. *modlí*, *kédake*, *munyúauína*<sup>16</sup>  
 Baumflechte 1. *auéli*  
 Baum der Capoeira (Wüstung) 1. *yeméde*  
 Blätter zum Auslegen der Mehlkörbe 1. *má-peloka*  
 Schlingpflanze am Ufer mit großen, weißen glockenförmigen Blüten 1. *momálapotoko*  
 Carurú 1. *huíuálu*<sup>17</sup>, *numá*<sup>18</sup>  
 Pinupinú 1. *huhi*  
 Caapí 1. *míhi*<sup>19</sup>  
 Uarumá-Rohr (für Flechtarbeiten) 1. *péé*

#### Palmen:

Mirití 1. *néi*, 2. *yuká*  
 Tucum 1. *múhiyuka*, *múiyuka*, 2. *múhiuka*  
 Tucumá 1. *múhiyukányé*, 2. *múyuka*, *bétó*  
 Tucumá-Früchtschale 2. *bétókulie*  
 Caraná 1. *tína*, *t(s)tína*, *tsína*  
 Carana-i 1. *kúa*<sup>20</sup>, 2. *dóiti*  
 Carana-i 1. *toldi*  
 Inajá 1. *etté*, 2. *etsiti*  
 Paxiúba 1. *yóueanié*  
 Paxiúba barriguda 1. *éua*  
 Piassába 1. *piassáua*<sup>21</sup>  
 Yasitára 1. *náme*  
 Assaí 1. *emímue*, 2. *emímue*

<sup>1</sup> Wie Zwiebel aussehend und auch mit vielen Häuten wie diese, aber mehlig und ähnlich schmeckend wie Kartoffel. Lingoa geral: *maguary*. Tukáno: *duxtú*. <sup>2</sup> Lingoa geral: *ualid*. Tukáno: *núlipage*. Uaiana: *noniyuke*. Ebenso wie (Note) 1 zur Kaschiri-Bereitung verwendet. <sup>3</sup> Riesig; soll bis mannshoch werden; zur Kaschiri-Bereitung verwendet. <sup>4</sup> Sehr klein. Uaiana: *yáhia*. <sup>5</sup> Groß. <sup>6</sup> Waldbaum mit traubenähnlichen, sehr süß schmeckenden Früchten. <sup>7</sup> Zahlreich am Flußufer. Die Namen bedeuten: „Schlangen-Ingá“ und „Aracúfisch-Ingá“. <sup>8</sup> Aus den Früchten wird eine Art Käse bereitet. <sup>9</sup> Vgl. oben „Ingá“. <sup>10</sup> Fischgift; Schlingpflanze, wild wachsend. <sup>11</sup> Fischgift; Strauch, angepflanzt. <sup>12</sup> *Attalea spectabilis* Mart. Aus den Blättern flechten die Indianer Matten. <sup>13</sup> Die klebrige Milch dient zum Bemalen der Maskenanzüge. <sup>14</sup> Die klebrige Milch, mit Carayurú angerührt, dient zum Bemalen der Tanzstäbe, Tupfenbemalung bei Krankheitsfällen etc., aber nicht zum Bemalen der Maskenanzüge. <sup>15</sup> Sehr weiches und sehr leichtes Holz. <sup>16</sup> Vgl. oben „Uacú“. <sup>17</sup> Angepflanzt. <sup>18</sup> In den Stromschnellen auf Felsen wachsend. <sup>19</sup> Banisteria. Die Indianer stellen daraus ein stark berauschendes, narkotisierendes Getränk her. <sup>20</sup> ? Vgl. unter „Pataua“. <sup>21</sup> Lingoa geral.



Pupunha 1. *elé*, 2. *elé*  
 Patauá 1. *puláma*, 2. *puláma*, *puráma*  
 Patauá (spec.) 1. *kōhá*<sup>1</sup>

Patauá mit großen Früchten 1. *yautkoha*<sup>2</sup>  
 Aguti-Patauá 1. *buékoha*  
 Bacába 1. *bolífabēa*

Männernamen:

<i>yamápola</i> <sup>3</sup>	<i>ebé</i> <sup>12</sup>	<i>mianikē</i>	<i>yelē</i>
<i>yamáheue</i> <sup>4</sup>	<i>uekē</i> <sup>13</sup>	<i>uaikumu</i>	<i>kuenōto</i> , <i>kuenōro</i>
<i>pauáke</i> <sup>5</sup>	<i>olōlē</i> <sup>14</sup>	<i>kūli</i>	<i>uákoema</i>
<i>uali</i> <sup>6</sup>	<i>pupūli</i> <sup>15</sup>	<i>au(m)bo</i>	<i>eláhindo</i>
<i>nahá(u)kē</i> <sup>7</sup>	<i>bolikakē</i> <sup>16</sup>	<i>kuábe</i>	<i>oaró</i> , <i>oaló</i>
<i>(m)biōhake</i> <sup>8</sup>	<i>umú</i> <sup>17</sup>	<i>kokáhēna</i> <sup>20</sup>	<i>uaikumuōlo</i>
<i>pīdú</i> <sup>9</sup>	<i>uálali</i> <sup>18</sup>	<i>adiálikē</i>	<i>apiyáta</i> <sup>21</sup>
<i>yalēkē</i> <sup>9</sup>	<i>miayū</i> <sup>19</sup>	<i>dupiye</i>	<i>(m)bēhido</i>
<i>umúbo</i> <sup>10</sup>	<i>uayóli</i>	<i>bekēbo</i>	<i>pókai</i>
<i>kādyu</i> <sup>11</sup>	<i>elá</i>	<i>kogaike</i>	<i>kopēkē</i>

Zusammengesetzte Namen werden fast stets mit Abkürzungen gerufen, z. B.: *elá* statt *eláhindo*, *yamá* statt *yamápola* oder *yamáheue*.

Doppelnamen:

<i>uaikumu kādyu</i>	<i>ebé uménahoke</i> <sup>22</sup> , eigent-	<i>eláhi(n)do yamáheue</i>
<i>pauáke yautē</i>	lich: <i>ebé uménahotēkali</i>	<i>aúbo uayáli</i>
<i>kōkē meátokolo</i>	<i>yautē bedēbuti</i>	

Frauenamen:

Kobéua 1.

<i>kolēko</i> <sup>23</sup>	<i>pauáko</i> <sup>24</sup>	<i>henáko</i>	<i>apiyáta</i>	<i>kēbōbako</i>	<i>hūká</i>	<i>matáka</i>	<i>táko</i>
-----------------------------	-----------------------------	---------------	----------------	-----------------	-------------	---------------	-------------

Stammesnamen:

Kobéua 1.

Stämme des Caiary-Uaupés:

Tukáno *huēueua*  
 Tuyúka *holóbolapalámene*  
 Bará *guépalámene*  
 Desána *huékujuē*  
 Tariána *olatdiaue*  
 Pirá-Tapuyo *moápalámene*  
 Arapáso *kólēua*  
 Kurauá-Tapuyo *ihiyukáua*  
 Uíua-Tapuyo *bārdleauē*, *bāldleauē*  
 Yurupary-Tapuyo *abóxepalámene*  
 Uanána *okódyiua*  
 Yurutí-Tapuyo<sup>25</sup> *hulēlaliua*

Karapaná-Tapuyo<sup>25</sup> *melēua*  
 Tatú-Tapuyo *pamóa*  
 Pisá-Tapuyo *pápiua*<sup>26</sup>  
 Frühere Aruak-Stämme des Rio Querarý<sup>27</sup> *yulémaua*<sup>28</sup>, *yulēmapalámene*, *kolétalapeauē*, *tōlēauē*<sup>29</sup>  
 Stämme im Quellgebiet des Rio Querarý, Quellfluß Piraputão *bióua*, *abóxhehēnaua*  
 Kobéua *hehēnaua*<sup>30</sup>  
 Kobéua-Horden:  
*ólobahēhēnaua*<sup>31</sup>  
*uálaliua*<sup>32</sup>  
*pāpulihehēnaua*<sup>33</sup>

<sup>1</sup> Vgl. oben „Carana-i“. <sup>2</sup> = „Jaguar-Patauá.“ <sup>3</sup> „Hirschhaar.“ <sup>4</sup> „Hirschbart.“ <sup>5</sup> „Jandiá-Fisch“, ein häufig vorkommender Name. <sup>6</sup> „Acará-Fisch.“ <sup>7</sup> „Krabbe.“ <sup>8</sup> Ein kleiner Vogel. <sup>9</sup> „Capivára.“ <sup>10</sup> „Japú.“ <sup>11</sup> „Hahn.“ <sup>12</sup> Eine kleine Kröte; Lingoa geral: *arú*. <sup>13</sup> „Tapir.“ <sup>14</sup> „Fledermaus.“ <sup>15</sup> „Eule, Kauz.“ <sup>16</sup> „Aracú-Fisch.“ <sup>17</sup> „Japú.“ <sup>18</sup> „Carará.“ <sup>19</sup> „Geier.“ <sup>20</sup> Öfters vorkommender Name. <sup>21</sup> Auch Frauenname. <sup>22</sup> „Kröte, Wasserjungfer.“ <sup>23</sup> „Specht.“ <sup>24</sup> „Jandiá-Fisch.“ <sup>25</sup> Im Quellgebiet des Tí- oder Ití-Igarapé. <sup>26</sup> Auch *ua(d)zēna* genannt. <sup>27</sup> Sogenannte „Baniwa“, heute nur mit Kobéua-Sprache, den Káua nahe verwandt. <sup>28</sup> „Jibóya-Tapuyo“, nahe der Mündung des Querarý. <sup>29</sup> Am oberen Querarý. <sup>30</sup> Die „eigentlichen“ Kobéua in drei Ansiedlungen am unteren Cuduiarý. <sup>31</sup> Bewohner von Uaracapurý. <sup>32</sup> Kobéua oberhalb Uaracapurý. <sup>33</sup> Kobéua von Surubiróca am Cuduiarý; stammen von Tukáno ab, die seinerzeit vom Papurý einwanderten; daher der Name.

## Kobéua-Horden:

*pialáua, ɛlápialaúa*<sup>1</sup>  
*mialáua*<sup>2</sup>  
*bālédúa*<sup>3</sup>  
*koróa, kolóa*<sup>4</sup>  
*bahókəoa*<sup>5</sup>  
*mālapəáuɛ, mālapəáuɛ, mālapəóua*<sup>6</sup>  
*həléua*<sup>7</sup>  
*ihodóuɛ, ihodóuɛ*<sup>8</sup>  
*pədikəuɛ, piétokəuɛ*<sup>9</sup>  
*bətóua*<sup>10</sup>

Káua-Tapuyo *utluaiua*<sup>11</sup>Horde am Tui-Igarapé *numđlaui*Sarapó-miri-Tapuyo *txtdua*<sup>12</sup>Kleine Kobéua-Horden am Caiarý-Uaupés oberhalb Yuruparý-Cachoeira *bəoihoa, bialtdoa*Makú *bōróa, bōlóa*<sup>13</sup>Kurua-Tapuyo *yapóoa*<sup>14</sup>Makú am Rio Querarý, Sklaven der Uanána (*okódyiua*), die früher dort wohnten *okódyibolóa*Sagenhafter Stamm des oberen Cuduiarý *kúaiua*<sup>15</sup>Indianer zwischen dem Quellgebiet des Caiarý-Uaupés und dem Guaviare *uaiua*<sup>16</sup>

## Aruakstämme des Içána-Gebietes:

Káua-Tapuyo<sup>17</sup> *kəldəhiheua*  
 Siusi-Tapuyo<sup>18</sup> *makəpəuəapiákoa*  
 Huhúteni<sup>19</sup> *kabótəlaua*  
 Kuati-Tapuyo<sup>20</sup> *baɪplua*  
 Tatú-Tapuyo<sup>21</sup> *pamúpalāmene*  
 Yauareté-Tapuyo<sup>22</sup> *yauipalāmene*  
 Horde am Rio Cuiarý *māuəpalāmene*  
 Ipéka-Tapuyo<sup>23</sup> *bedéua*  
 Katapolitani<sup>24</sup> *māməkəuəuəpalāmene*  
 Karútana<sup>25</sup> *makəpəuə*

## Stämme des Yapurá-Gebietes:

Umáua *atuekəuɛ*<sup>26</sup>  
 Hianákoto<sup>27</sup> *mɪauipalāmene*  
 Urubú-Tapuyo *kauəpalāmene*<sup>28</sup>  
 Kauyarí<sup>29</sup> *akəliə*  
 Uainambý-Tapuyo<sup>30</sup> *mimikəliə*  
 Miránya<sup>31</sup> *taɪ(n)təpalāmene*  
 Nachbarstamm der Kauyarí am Pirá-Paraná *uauegəua*

## Namen von Flüssen und Bächen.

## Kobéua 1.

Die Namen von Flüssen und Bächen haben gewöhnlich die Endung *-ia, -ya*<sup>32</sup> oder *-la*, selten *-ma*. Einige Namen sind aus früheren Aruak-Namen korrumpiert.

Rio Caiarý-Uaupés *ihla*<sup>33</sup>Rio Querarý *kəldəlia*<sup>34</sup>Rio Cuduiarý *huikola, kuluhália*<sup>35</sup>Rio Apaporis *pəpuli*Abacaté-Paraná *unyáya, unyánya*Paraná-pinima *toɪhtdiya*Tapiira-Igarapé *uekəya*Mirití-Igarapé *neɪya, néya*

<sup>1</sup> Tokandira-Tapuyo, am Caiarý-Uaupés kurz oberhalb der Mündung des Cuduiarý.  
<sup>2</sup> Oberhalb der Mündung des Cubiu-Paraná. <sup>3</sup> An der Mündung des Dyí-Paraná. <sup>4</sup> Corocoró-Tapuyo am Cuduiarý. <sup>5</sup> Bahúna oder Bahuána am Cuduiarý. <sup>6</sup> Am Cuduiarý; „früher Makú“, d. h. streifende Indianer mit anderer Sprache. <sup>7</sup> Am oberen Cuduiarý; früher Aruak-Stamm. <sup>8</sup> Am Puránga-Paraná. <sup>9</sup> Am oberen Cuduiarý. <sup>10</sup> Am oberen Caiarý-Uaupés; stammen vom oberen Querarý. <sup>11</sup> Am oberen Uaupés; kleine Horde; nicht zu verwechseln mit den Káua des Rio Aiary. <sup>12</sup> Kleine Horde am Tí-Paraná. <sup>13</sup> Bezeichnet die „Makú“ im allgemeinen, d. h. alle streifenden Indianer. <sup>14</sup> „Makú“ im Quellgebiet des Cuduiarý. <sup>15</sup> Angebliche Erbauer der dortigen Höhlenlabyrinth. Der Name hängt offenbar mit Kúai, einem der Stammesheroen der Kobéua und Aruak-Stämme; zusammen. <sup>16</sup> Offenbar Guahíbo. <sup>17</sup> Am Rio Aiary. „Wespen-Indianer.“ <sup>18</sup> Am Rio Aiary und oberen Içána. „Plejaden-Indianer.“ <sup>19</sup> Am Aiary. <sup>20</sup> Am oberen Içána. „Nasenbär-Indianer.“ <sup>21</sup> Am oberen Cuiarý und Guainfa. „Gürteltier-Indianer.“ <sup>22</sup> Kleine Horde am unteren Cuiarý. „Jaguar-Indianer.“ <sup>23</sup> Am oberen Içána. „Enten-Indianer.“ <sup>24</sup> Die sogenannten „Baniwa“ von Tunuhý; auch „Umari-putira-Tapuyo“ genannt. <sup>25</sup> Die sogenannten „Baniwa“ des unteren Içána. <sup>26</sup> So werden unterschiedslos alle Karaiben-Stämme des Yapurá-Gebietes bezeichnet. <sup>27</sup> Karaiben-Stamm des Rio Macáya (Alto Apaporis). <sup>28</sup> Quellgebiet des Pirá-Paraná. <sup>29</sup> Aruak-Stamm des Pirá-Paraná und Apaporis. <sup>30</sup> Aruak-Stamm am Pira-Paraná, den Kauyarí benachbart. <sup>31</sup> Auf dem rechten Ufer des Yapurá. <sup>32</sup> Von *hiá* = Fluß; *hiáhia* = Bach. <sup>33</sup> = Fluß κατ'ἑξοχῆν. <sup>34</sup> = *kəldəli-ia*; Aruak-Wort mit Kobéua-Endung. <sup>35</sup> *huikola* = „Cujubim-Fluß“ ist ein echtes Kobéua-Wort; *kuluhali-ia* ist das Aruakwort *kuduiari* mit Kobéua-Endung *-ia*.

Tatú-Igarapé *pamúya*  
 Uirauasú-Igarapé *miauiya*  
 Japú-Igarapé *umáya*  
 Carurú-Igarapé *numáya*  
 „Querary“-Igarapé *keládia, kelaltya*  
 Yandú-Igarapé *bebéya*  
 Membi-Igarapé *pédú(d)ya*  
 Pirasebu-Igarapé *mihilia*  
 Tuyúca-Igarapé *hobóxetęya*  
 Inajá-Igarapé *epidiya*  
 Acará-Igarapé *uاليا*  
 Umarí-Igarapé *mamęya*  
 Yuruparý-Igarapé *tpakalea*  
 Ituí-Igarapé *hóhia* usw.  
 Tí-Paraná *uękauęla*  
 Puránga-Paraná *męala*  
 Pupúnha-Igarapé *ęlęla*  
 Cuya-Igarapé *hokóla*  
 Inambú-Igarapé *akála*  
 Yatima-Igarapé *honála*  
 Turí-Igarapé *kámala*  
 Curuá-Igarapé *yapóla*  
 Timbó-Igarapé *ędla*

Pacú-Igarapé *katámala*  
 Paxiúba barriguda-Igarapé *ęuala*  
 Tuí-Igarapé *hiuęla*  
 Pinaíua-Igarapé *halđla*  
 Pirayauira-Igarapé *kauđuididála*  
 Uacú-Igarapé *aųtnala*  
 Uaracú-Igarapé *bolikaia*  
 Umáua-Igarapé *aiyuekala*  
 Tucunaré-Igarapé *yapđla* usw.  
 Bach des oberen Caiarý-Uaupés *kaldma*

Namen von Bächen, die alte Aruak-  
 Formen mit Kobéua-Endung *-ya* zeigen:

*manapialt-ya*  
*umapialt-ya*<sup>1</sup>  
*yajuali-ya*

Reine Aruak-Namen, die noch heute von  
 den Kobéua gebraucht werden:

Uaracuboyarumasáua-Igarapé *kunđiali*  
 Mitú-Igarapé *kuttšiali*<sup>2</sup>  
 Nebenbach des Cuduiarý *uaiudli*<sup>3</sup>

#### Namen von Seen und Buchten (poços).

Kobéua 1.

Die Namen von Seen und Buchten  
 haben gewöhnlich die Endung *-bę, -pę, sel-*  
*-do, -lo*:

Urubú-Lago *kauauębę*  
 Tapiíra-Poço *uękębę*  
 Surubiruaya<sup>4</sup>-Poço *kulidipikōbę*  
 Pirasébu-Poço *młhilibę*  
 Uirauasú-Poço *mtaųibę*  
 Cuatí-Poço *baipibę*  
 Miriti-Poço *nęibę*  
 Camutí-Lago<sup>5</sup> *holōbę*  
 Musu-Poço *buębę*  
 Ucurí<sup>6</sup>-Poço *pđkolobę*  
 Mira-Poço<sup>7</sup> *poębę*

Paná-Poço *múmubę*  
 Batata-Lago *yapťbę*  
 Parauá-Lago<sup>8</sup> *uękōpę*  
 Carabatána-patrona-Poço<sup>9</sup> *pęōbę*  
 Amanía-Lago *kuiťotetđpę*  
 Iuapischúna-Lago *ķępęhāpę* usw.  
 Tauá-Poço *ķęldhęmedo*  
 Yuruparý-Lago *gohtłalido*  
 Carurú-Lago *numđlo*

Außerdem:

Tucunaré-Poço *yapápina*  
 Yuruparý-Lago *abóxęķęualhęli*  
 Poço *nautđi*  
 Lago *włđi*

#### Namen von langen, geraden Flußstrecken.

Kobéua 1.

Die Namen von langen, geraden Flußstrecken (port.: *estirões*) haben die Endung *-koliba*:

<i>uękōpekoliba</i> <sup>10</sup>	<i>tatálomekoliba</i>	<i>toįhtđiyakoliba</i> <sup>11</sup>	<i>abóxębokoliba</i> <sup>12</sup>
<i>namokoliba</i>	<i>muhęķękoliba</i>	<i>opękolakoliba</i>	<i>hoęuędokoliba</i>
<i>kalókoliba</i>	<i>tukulđlakoliba</i>	<i>ķęlđlia koliba</i> <sup>12</sup>	

<sup>1</sup> Übersetzt mit „Yui-Igarapé = Froschbach“. <sup>2</sup> „Mutum-Bach“, *kuttši* = Mutum (crax) in vielen Aruaksprachen. <sup>3</sup> Der indianische (Aruak-) Name des Guaviare. <sup>4</sup> Surubim-Schwanz. <sup>5</sup> „Topf-See.“ <sup>6</sup> Ucurí ist ein Baum. <sup>7</sup> „Leute-Bucht.“ <sup>8</sup> „Papagei-See.“ <sup>9</sup> „Blasrohrköcher-Bucht.“ <sup>10</sup> „Estirão des Papagei-Sees.“ <sup>11</sup> „Estirão des Paraná-pinima.“ <sup>12</sup> „Estirão des (Baches) *ķęlđlia*.“ <sup>13</sup> „Estirão des Dämonenfelsens.“



## Ortsnamen.

## Kobéua 1.

Die Namen von Stromschnellen und Katarakten (Cachoeiras) haben die Endung *-takoe*, *-takue*<sup>1</sup> oder auch nur *-bô*, *-po*, *-pu*<sup>2</sup>:

Uarirí-Cachoeira <sup>3</sup> *mihátakoe*, *mihátakue*, *mihátakoe*, *mihátakue*  
 Mirití-Cachoeira *neítakoe*  
 Ai-Cachoeira <sup>4</sup> *ūtákoē*, *ūtákue*, *ūtákoē*, *ūtákue*  
 Tucáno-Cachoeira *pôpuítukúē*, *pápuítukúē*<sup>5</sup>  
 Timbó-Cachoeira *ēótakoe*  
 Pacarão-Cachoeira *momákotakoe*<sup>6</sup>  
 Parý-Cachoeira *pipítakue*  
 Pimenta-Cachoeira *biátakue*

## Stromschnellen des Dyí-Paraná:

Andirá-Cachoeira <sup>7</sup> *olótakoe*  
 Curauá-Cachoeira *yukátakoe*  
 Macucú-Cachoeira *búkúlitakoe*  
 Uainambý-Cachoeira <sup>8</sup> *mimitakoe*  
 Patauá-Cachoeira *kohátakoe*  
 Yapú-Cachoeira *umúkukatakoe*  
 Tamandúá-Cachoeira *miétakoe*  
 Suasú-Cachoeira <sup>9</sup> *yamátakoe*  
 Yapurá-Cachoeira *dápoatakoe*  
 Jabutí-Cachoeira *makákēmbotakoe*  
 Yauareté-Cachoeira *yauítakoe*  
 Matupirí-Cachoeira *hehélimetakoe*  
 Sarapú-Cachoeira *mikoétakoe*  
 Panapaná-Cachoeira <sup>10</sup> *momótakoe*  
 Murucutúcu-Cachoeira <sup>11</sup> *pupúlibo*, *bupúlipu*  
 Uacurauá-Cachoeira *moálapo*, *moólobo*  
 Itapiníma-Cachoeira *toidipo*<sup>12</sup>  
 Tucáno-Cachoeira *hoéuebo*  
 Ipéca-Cachoeira <sup>13</sup> *bedépo*  
 Urumitú-Cachoeira *alákibo*  
 Acará-Cachoeira *uálíbo*  
 Cachoeira im Puránga-Paraná *manúpidibo* usw.

## Namen von Uferspitzen:

Umarirapekúma *māmékupinto*, *māmékúliaua*  
 Iuikuirapekúma *epálauē*

Die Namen von Inseln haben die Endung

*-hiaue*, *-yauē*:

Tucunaré-kapuámu *yapápinahiaue*<sup>14</sup>  
 Tatú-kapuámu *pamúyauē*  
 Uirauasú-kapuámu *miauihiaue*  
 Uiramirí-kapuámu <sup>15</sup> *pípidihiaue*  
 Inseln im oberen Caiarý-Uaupés *ehéhiaue*,  
*múlihiaue*  
 Aguti-kapuámu *bóhiaue*  
 Tipití-kapuámu *naláhiaue*  
 Tucunaré-kapuámu *yapáhiaue*  
 Inselchen im oberen Caiarý-Uaupés *doláhiaue*,  
*mákukehiaue* usw.

Die Namen von Sandbänken (prayas) haben die Endung *-ku*<sup>16</sup>:

Naná-Praya <sup>17</sup> *ihíboku*  
 Praya am oberen Caiarý-Uaupés *mumtúaiuku*

Die Namen von charakteristischen Felsen haben die Endung *-bo*, *-po*, *-bē*<sup>18</sup>, selten *-ko*:

Yuruparý-Felsen *ipakalépo*  
 Uirauasú-Felsen *miauiibo*  
 Micurigarapáua <sup>19</sup> *olókauebo*, *olókauebē*  
 Yuruparý-, Dämonen-Felsen *abóxebo*  
 Sorubim-Felsen *kultáibo*  
 Felsen Kanániuera <sup>20</sup> *me(d)ýúako*  
 Großer, flacher Felsen am oberen Caiarý-Uaupés *kōletálipo*, *kōletálíbo* usw.

Die Namen von Gebirgen, Bergkuppen und hohen, steilen Uferstellen haben gewöhnlich die Endung *-ku*<sup>21</sup>, selten *-bo*, *-ba*:

Ipéca-uitéra *bedéku*  
 Umari-uitéra *maméku*  
 Mirití-uitéra *néiku*  
 Andirá-uitéra <sup>22</sup> *olóku*  
 Uirauasú-uitéra *miauiuku*  
 Oayapisá-uitéra *uauku*  
 Caracara-i-uitéra *deákkelaku*  
 Capií-uitéra <sup>23</sup> *kōledaku*  
 Parauáruáya-uitéra <sup>24</sup> *uekópikōloku*

<sup>1</sup> Auch *-takoe*, *-takue*, *-tukue*, *-tukue*, besonders am Cuduiarý. <sup>2</sup> Von *kēlábo* = Stein.  
<sup>3</sup> „Kleine Ameisenbär-Schnelle.“ <sup>4</sup> „Faultier-Schnelle.“ <sup>5</sup> *pápuítukúē* ist nur ein Teil der Tucáno-Cachoeira. <sup>6</sup> „Frosch-Schnelle.“ <sup>7</sup> „Fledermaus-Schnelle.“ <sup>8</sup> „Kolibri-Schnelle.“ <sup>9</sup> „Hirsch-Schnelle.“ <sup>10</sup> „Schmetterlings-Schnelle.“ <sup>11</sup> „Eulen-Schnelle.“ <sup>12</sup> „Bemalter Stein“, nach einer dortigen großen Felszeichnung; wörtliche Übersetzung in Lingoa geral: *itapinima*. <sup>13</sup> „Enten-Schnelle.“ <sup>14</sup> „Insel des Tucunaré-Poço (*yapápiná*).“ <sup>15</sup> „Kleine Vogel-Schnelle.“ <sup>16</sup> Von *epáku* = „Sand, Sandbank.“ <sup>17</sup> „Ananas-Sandbank.“ <sup>18</sup> Von *kēlábo* = „Stein, Felsen.“ <sup>19</sup> *igarapáua* bezeichnet in der Lingoa geral einen großen, flachen Felsen am Ufer. <sup>20</sup> In der Lingoa geral. <sup>21</sup> Von *kēláku* = Berg, Gebirge. <sup>22</sup> „Fledermaus-Gebirge.“ <sup>23</sup> „Gras-Gebirge.“ <sup>24</sup> Papagei-schwanz-Gebirge.“

Prato-uitéra<sup>1</sup> *holólęuaku*Uiua-uitéra<sup>2</sup> *uahęku*Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés *hiđloku*,  
*hębękaku*, *buęku*, *kalámaku*, *hubtku*,  
*mđkęlauaku*, *kđdyólahiku*, *malieipa-*  
*lđku*, *ęmęhęliku* usw.Tururi-uitéra (Masken-Jenseits) *tđku*<sup>3</sup>Hohes Ufer am oberen Caiarý-Uaupés *yakó-*  
*tilalaku*Gebirge, auf dem der Cuduiarý entspringt  
*katápolıbo*Gebirge am oberen Caiarý-Uaupés *hiđlopo-*  
*altba*, *kohtıpędęba*Andere Namen von Gebirgen und  
Bergkuppen am oberen Caiarý-Uaupés:*pđluma*, *yamákelapeuę*, *ęmęhęlikutł(n)de*Namen von Gebirgen und hohen Fel-  
sen, die die Endung *-kělāmi* (Haus) haben,  
beziehen sich meistens auf die Mythologie:Hohe Felsen auf dem Gebirge *Tđku*, dem  
Masken-Jenseits *tđkělāmi*<sup>4</sup> oder *abóxe-*  
*kělāmi*<sup>5</sup>, *popęlikělāmi*<sup>6</sup>Arára-uitéra, Jenseits der Kobéua *mđkę-*  
*lāmi*<sup>7</sup>Auch die Namen von hohen Ufer-  
stellen (barreiras) haben die Endung *-kělāmi*<sup>8</sup>:Hohes Ufer am oberen Caiarý-Uaupés *hahđ-*  
*kělāmi*Dörfer (malokas) werden häufig nach  
Buchten genannt, an denen sie liegen:Surubiróka<sup>9</sup> *kulidikělāmi*Táua-Poço<sup>10</sup> *kěláhęmędo*Außerdem: *ętę*<sup>11</sup>, *túibę*<sup>12</sup>, *kuitólo*<sup>13</sup>Namen der Höhlenlabyrinth am  
oberen Cuduiarý:*kělđlāmi* = Haus des Felsenhahas (pipra ru-  
picola)*takělāmi* = Haus des Macaco prego (cebus  
fatuellus)*kělđpenaba* = Steinplatte, die auf zwei Stein-  
pfeilern liegt und so eine Art Tor bildet

## L. Zahlen.

1 1. *kuįđlo*, 2. *kuinđlole*2 1., 2. *pekđloa*<sup>14</sup>3 1. *dyópekęloa*<sup>14</sup>, 1. *dyopekěló*4 1. *dyópekęuainoa*<sup>14</sup>, *dyauaį kęaiyo*5 1. *kuinđ pelępe*, 2. *kuinđ pelępe*<sup>15</sup>6 1. *apepelékalo kuinđlohāli*, 2. *kuinđ*  
*auini*7 1. *apepelékalopekđloahāli*, 2. *pekđlauini*8 1. *dyópekęłtyoa*, 2. *dyopekęłtyuini*9 1. *dyópekęuainyoa*, 2. *dyauaįkęaiyoini*10 1. *kaipekapełđpe*, 2. *kaipekapełđpe*Ding (Sache) 2. *mahekéraięę*Teil (des Hauses) 1. *kělāmi kotęlido*, 2. *mahę*  
*kělāmi tęępe*Wenig 1. *kihinóbahu*, *kihinóbahu hiakę* 2. *kłno*Viel 1. *ęlé ęlé hiakę*, 2. *ęlé*Halb 1. *koltkai*, 2. *koltka*Voll 1. *bułno*, 2. *buyuęł*Alles 1. *obędiuę*, *obętiue*, 2. *ę-lé*, *óbęteuę*Allein 1. *kuinđ kělábudyę*, *kuinđ hikęla-*  
*budyę*, 2. *kęnorę*, *kęnolę*Nur einer 1. *kuinakę*

## M. Pronomina.

Ich 1., 2. *dyę*Du 1., 2. *mę*Er 1. *apękę* (= ein anderer), 2. *ę*Wir 1., 2. *mahđ*, 1. *nihamu*, *nihamu*Ihr 1. *męhđ*, *męhđ*, 2. *mę*Sie 2. *męhđ*Dieser 1. *yai*, 2. *nomahđkę*Selbst, derselbe 1. *ęlękabę*, 2. *nolękabu*Ein anderer 1. *apęuętame*Mein Bogen 1. *hitabalę tęmutabalę*, 2. *temu-*  
*tálape*Dein Bogen 1. *mitalabalę tęmutabalę*, 2. *hitę-*  
*mudyo* (= mein Pfeil)Sein Bogen 1. *ęitalabalętamu*, 2. *itęmutabalę*Unser Haus 1. *mahękělđmi*, *nihekělđmimu*,  
2. *hikělđmi*<sup>1</sup> „Teller-Gebirge.“ <sup>2</sup> „Pfeilrohr-Gebirge.“ <sup>3</sup> „Baststoff- oder Masken-Gebirge.“ <sup>4</sup> „Baststoff- oder Masken-Haus.“ <sup>5</sup> Dämonen-Haus.“ <sup>6</sup> „Haus des (Dämonen) Popali.“ <sup>7</sup> „Arara-Haus.“<sup>8</sup> Entspricht dem *uii* = Haus im Tukanó. <sup>9</sup> „Wels-Haus“, Dorf der *Papulihähánaua* (Kobéua) am unteren Cuduiarý. <sup>10</sup> Capoeira, d. h. Wüstung (Stelle eines früheren Dorfes) am oberen Caiarý-Uaupés. <sup>11</sup> Dorf am oberen Caiarý-Uaupés. <sup>12</sup> Dorf der *Bahúna* (*Bahókeoa*) am mittleren Cuduiarý. <sup>13</sup> Wüstung am Cuduiarý. <sup>14</sup> Plural. <sup>15</sup> „Eine Hand.“

Euer Haus 1. *nihékélâmi*, *nihélami*, 2. *mi-kelâmi*  
 Ihr Haus 1. *nêkélâmitâmu*, *nêlamitâmu*, 2. *nê-kelâmi*  
 Mein Messer 1. *hitaue*, *htue táue*  
 Dein Messer 1. *mitaue*, *miue táue*

Sein Messer 1. *apêke hieuétamutâue*  
 Unsere Messer 1. *nihéue táue*  
 Mein Pfeil 1. *hitémudyo*  
 Dein Pfeil 1. *mitémudyo*  
 Sein Pfeil 1. *apêke hiyótamu témudyo*  
 Unsere Pfeile 1. *nihélotamu témudyo*

### N. Adjektiva.

Groß 1. *elâlami*; *elâlami kelâmi* = ein großes Haus, 2. *elânamí*, *elâlami*  
 Klein 1. *kihiyami*, 2. *maixxoaliamix(h)e*  
 Hoch 1. *emêheliami*, 2. *emüi*  
 Tief 1. *emêhelo*, 2. *hiue*  
 Lang 1. *emêhelo*, 2. *hoâlime*  
 Kurz 1. *emêhebeno*, 2. *emêhebeke*  
 Breit 1. *elâlo*, 2. *elâlami*, *elâlamê*  
 Fett 1. *neókêbi*, *neókêbe*, 2. *kelâbo*  
 Mager 1. *uiôbe*, 2. *hiakêbebe*  
 Schwer 1., 2. *dekêue*  
 Leicht 1. *nehuâhake*  
 Flüchtig 1. *hóhabetalehâke*, 2. *oâbeta*  
 Langsam 1. *defbaleka*, 2. *(n)âfpareka*  
 Hart 1. *hahâlo*, 2. *hahâue*  
 Weich 1. *yakâlo*, 2. *mekâke*  
 Alt 1., 2. *bêkêke*  
 Gerade 1. *nultno*, *nulié*, 2. *nôlié*  
 Rund 1. *kainîde*, 2. *mêâlê*  
 Kalt 1. *hehêudyêlê*, 2. *hehêue*  
 Warm 1. *toâhiue*, 2. *(n)dóahiuê*  
 Trocken 1. *hauéta popólebo*, 2. *popoiue*

Naß 1., 2. *yakêue*  
 Verfault 1. *hauéta bohe(i)kema(u)*, 2. *bohéibi*  
 Krank 1. *ihétedyê*, 2. *méauê*  
 Tot 1. *poéhaléuayu*, 2. *elôke* [*kêbeke*]  
 Blind 1. *yakólêhedye*, *yakólêkêbêke*, 2. *yakó-*  
 Taub 1. *kamókobêkêbêke*, 2. *kāmókêbêkêbêke*  
 Stumm 1. *yaualemahibeke*, 2. *biadyê*  
 Lahm 1. *toanyê*, 2. *haléalekudyê*  
 Schwanger 1., 2. *mikáko*  
 Gut 1. *mêáko*, *mêámiko*, 2. *mêhake*  
 Schlecht 1. *mêâmêue*, 2. *amêke*, *amé(i)ke*  
 Dumm 1. *âlémêke*, 2. *alûmêke*  
 Unnütz<sup>1</sup>, unbrauchbar, Kleinigkeit 1. *yaêke*<sup>2</sup>,  
 2. *kainolê*  
 Erfolglos<sup>3</sup> beim Fischfang 1. *moâba(e)beke*  
 Tapfer 1. *yaêke*, 2. *dyahêke*  
 Feig 1. *yaêbebi*, *yaêbeke*, 2. *dyahêbeke*  
 Gefährlich 1. *palepêhokalîthodlauemêha*<sup>4</sup>,  
 2. *hîdaúape*  
 Mit häßlichem Schwanz<sup>5</sup> 1. *pikômukêke*  
 Mit schlechtem Geruch<sup>6</sup> 1. *kôlâhêke*  
 Ein schönes Mädchen 1. *mêâlo*

### O. Farben.

Weiß 1. *bôlô*, 1., 2. *bokê*  
 Schwarz 1. *yemîno*, 2. *yimîke*  
 Dunkel 1. *yami*, 2. *(n)yami*  
 Schmutzig 1. *dokê*, 2. *dyadyêuakê*

Rot 1. *huâlo*, 2. *hoâke*  
 Blau 1. *hemêno*, 2. *hemêke*  
 Grün *mamáhia*<sup>7</sup>, 2. *hiêlahikê*, *hiêrahikê*  
 Gelb 1. *huâlo*<sup>7</sup>, 2. *huâke*<sup>7</sup>

### P. Zeit.

Gestern 1. *enoâ*, 2. *enôa*  
 Vorgestern 1. *apehalâue*, 2. *apêhâlaue*  
 Morgen 1. *enoâ*, 2. *enôa*  
 Übermorgen 1. *apehalâue*, 2. *apêhâlaue*  
 Heute 1., 2. *kâli*  
 Jetzt 1., 2. *kâli*

Sogleich, sofort 1. *bêôhiê*, 2. *bêôhe*  
 Immer 1. *apê--haldue*<sup>8</sup>, 2. *nuidamahdleg*  
 Dereinst 1. *apehalâue*, 2. *noitamalhâleue*  
 Ein andermal 1. *apênemêita*  
 Nachher 1. *bêohétatakêue*

### Q. Ort.

Rechts 1. *mêápolâue*, 2. *mahêdepolaúe*, *ma-hêdeporaúe*  
 Links 1. *kakópolâue*  
 Hier 1. *yui*, 2. *dyoi*

Nahe 1. *mtyêboi*, 2. *inyebái*  
 Dort 1. *anókapolaue*, 2. *ânoi*  
 Fern 1., 2. *hoâlo*  
 Sehr weit<sup>9</sup> 1. *ho--â--lo*, 2. *hō--â--roi*<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Lingoa geral: *atóa*. <sup>2</sup> ? Vgl. unten „tapfer“. <sup>3</sup> Lingoa geral: *panêma*. <sup>4</sup> Satz. <sup>5</sup> Vom Gespenst gesagt. <sup>6</sup> Lingoa geral: *yaktra*. <sup>7</sup> = Rot. <sup>8</sup> Lang gezogen. <sup>9</sup> Lingoa geral: *apekatû* ---. <sup>10</sup> Lang gezogen.



Dorthin 1. *ānti*, 2. *ānoi*  
 Dorthier 1. *yutdaue* = ich komme dorthier.  
 Vorwärts 1. *hthipoko*  
 Rückwärts 1. *m̃yoboĩdaue*  
 Vor dem Haus 1. *kẽlāmi kotĩno*, 2. *kelāmi kot(š)ĩnoĩ*  
 Hinter dem Haus 1. *kẽlāmi yóbo*, 2. *kelāmi yóbo*  
 Auf dem Haus 1. *kẽlāmi ẽmẽ(i)*, 2. *kelāmi puẽnoi*

Auf dem Baum 1. *hokẽkẽ ẽmẽi*, 2. *hokẽ bẽnoi*  
 Unter dem Haus 1. *kẽlāmi katĩno*, 2. *kelāmi kat(š)ĩnoĩ*  
 Drinnen, in dem Haus 1. *upá hapẽlino*, 2. *kelāmi kaũẽka*  
 Geh' aus dem Haus! 1. *etáhale kẽlāmikaue*  
 Carurú-Igarapé aufwärts 1. *numāla kẹpõli hiuákapunaue*  
 Carurú-Igarapé abwärts 1. *numálakepõli*<sup>1</sup>

### R. Modale Ausdrücke.

Ja 1. *hẽhẽ, hẽ, hẽu, auẽ, hauẽta auẽ*, 2. *hedẽ*  
 Nein 1. *ābẽue, abẽketamudyẽ, kẹbẽue*<sup>2</sup>, 2. *kaléatamu, kẹbẽui*  
 Nichts, es ist nichts mehr da 1. *kẹbẽue, kẹbẽui, kẹbẽbi*, 2. *kẹbẽui*  
 Vielleicht 1. *apénemẽ*, 2. *koréauẽue*  
 Fertig! 2. *halieye*

Gut!, nun wohl! 1. *hedẽ*<sup>3</sup>  
 Fertig!, es ist fertig! 1. *bẽohauẽ*  
 Kein Schmetterling!, es ist kein Schmetterling da! (d. h. wir haben keinen Schmetterling gefangen!) 1. *tatáloko kẹbẽbiko, tatáloko kẹbẽma, tatáloko kẹbẽmatxa, tatáloko kẹbẽbikotxa*<sup>4</sup>

### S. Zeitwörter.

Arbeiten 1. *memẽhakẽ*, 2. *memẽnye*  
 Atmen 1. *omẽdabẽboĩue*, 2. *omẽkotẽdyẽ*  
 Aufstehen 1. *nõliue*, 2. *nũkẽ*  
 Baden 1. *hãlika*<sup>5</sup> *kudyãlanẽ*  
 Beischlaf vollziehen 1. *hãlika*<sup>6</sup> *yaldnẽ*, 2. *uai-yodyẽ*  
 Binden 1. *kutuáhakẽ, kutuaino*, 2. *kotoddyẽ*  
 Bleiben 1. *biahākẽ, maũtẽhakẽ*, 2. *koaiya*  
 Braten 1. *hoatno*  
 Bringen 1. *dauáhakẽ*, 2. *daũáxakẽ*  
 Wasser bringen 1. *okó dauakẽ*, 2. *okóle dauaxekẽ*  
 Denken 1. *ālẽhakẽ*, 2. *iuaiyويمore alẽkẽ*  
 Essen 1., 2. *ahãkẽ*  
 Fallen 1. *tẽdyẽ*<sup>6</sup>, 2. *tẽdyẽ*  
 Fischen 1. *hahóhauẽ*, 2. *hahaũadyẽ*  
 Fliegen 1. *uẽdyẽ*<sup>6</sup>, 2. *uedyẽ*  
 Fließen, strömen 1. *kũdyanẽmi*, 2. *kũdyadyẽ*  
 Sich freuen 1. *taũhẽkẽ*, 2. *méauẽ*  
 Fühlen 1. *dãpihakẽ ihĩue* (= Schmerz fühlen?)  
 Fürchten 1. *hidẽkẽ, hidẽma*, 2. *hidẽkẽ*  
 Fällen, einen Baum 1. *bũlaiue*  
 Gähnen 1. *uẽdyayũadyẽ, uẽblayũadyẽ*, 2. *kanyẽ* (= ich will schlafen), 1. *kaidyẽũdyẽ* (= ich will schlafen)  
 Geben 1. *hthakẽ*, 2. *hthakẽ*  
 Gebären 1. *hẽẽlokeualĩue*, 2. *hẽẽlkẽakẽ*  
 Geboren werden 1. *etãibi*, 2. *etãdyẽ*

Gehen 1. *kũĩue, nẽniẽ*, 2. *kũdyẽ*<sup>7</sup>  
 Graben 1. *ohãkẽ*  
 Greifen 1. *hẽĩue*<sup>8</sup>, 2. *hẽnyẽ*<sup>8</sup>  
 Hören 1. *hãpihakẽ*, 2. *hãpiadyẽ*  
 Hunger haben 1. *aũdyẽue*<sup>9</sup>, 2. *quihĩue*  
 Husten 1. *kohóĩue*, 2. *kohónye*  
 Jagen 1. *opõbohakẽlekãkẽ*  
 Kacken 1. *makãakẽlẽue*, 2. *makãhadyẽ*  
 Kämpfen 1. *alãmatẽue*, 2. *mahebahubõyue*  
 Kauen 1. *hahẽĩue*, 2. *kukũnye*  
 Kaufen (eine Sache) 1. *bohẽĩadyẽ*  
 Schmutz kehren 1. *oaino*  
 Schmutz kehren aus dem Haus 1. *mahẽ kẹlđmine oaihakẽ*  
 Klettern 1. *mẽĩue*, 2. *mẽnỹẽ*  
 Kochen 1. *hatẽohakẽ*, 2. *hãĩadyẽ*  
 Kommen 1. *ẽdãma.dãmã* (=komme!) 2. *ẽyue*<sup>10</sup>  
 Kriechen 1. *pãpẽĩue*, 2. *popẽdyẽ*  
 Lachen 1. *dyẽĩue*, 2. *koẽradyẽ*  
 Leben 1. *kõhioĩue*  
 Machen 1. *hoẽbẽtalահãkẽ* (= rasch machen)  
 Mahlen, zerkleinern 1. *kobõloĩue, kobõloĩẽ*  
 Malen, zeichnen 1. *toiũaiyẽ*, 2. *tóiķẽ*  
 Nähen 1. *nãlẽiyẽ*, 2. *bõdyẽ*  
 Niesen 1. *atiẽĩue*, 2. *hatsiányẽ*  
 Pfeifen (mit dem Mund) 1. *koiyoiue*  
 Pissen 1. *kõlẽnye*, 2. *kolẽgekãlẽhẽ*  
 Rauchen 1. *butĩnoĩue*, 2. *nũnyẽ*

<sup>1</sup> Das *i* in *-põli* wird am Gaumen gesprochen, fast wie leicht gutturales *e*. <sup>2</sup> Sehr häufig im Gespräch vorkommend; daher wohl auch der Spitzname: *Kobẽua*. <sup>3</sup> Lingoa geral: *erẽ!*

<sup>4</sup> So sagten die Knaben, wenn sie erfolglos vom Schmetterlingsfang zurückkamen. <sup>5</sup> = Wohlan!, laßt uns! <sup>6</sup> Zweites *ẽ* etwas heller. <sup>7</sup> Lingoa geral: *oatã*. <sup>8</sup> Lingoa geral: *opistka*. <sup>9</sup> = Ich will Beijú (Mandiokafladen). <sup>10</sup> Lingoa geral: *osika*.

Reden 1. *bolótejuę*, 2. *dyauadyę*  
 Riechen 1. *uiuę*, *uęmujuę*, 2. *męnyę*  
 Rudern 1. *doáhakeę*, 2. *doádyę*  
 Rülpsen 1. *aikobádyę*  
 „Voller Bauch rülpsst“ 1. *yapini aikobádyę*  
 Rufen 1. *ólehahakeę*, 2. *ólehadyę*  
 Rupfen (einen Vogel) 1. *poláde ye(n)yéhakeę*  
 Schießen, mit dem Bogen 1. *tętoiuę*  
 Schießen, mit der Flinte 1. *opóbojuę* 2. *opó-boadyę*  
 Schlafen 1. *kahákeę*, 2. *éino*  
 Schlagen 1. *boadyę*<sup>1</sup>, 2. *popédyę*<sup>1</sup>  
 Schleifen, ein Messer 1. *táuę heuędyádyę*,  
 2. *mahá hehúdyajųę*  
 Schnarchen 1. *tęoiuę*  
 Schneiden 1. *búlaiuę*, 2. *buláxakeę*  
 Schreiben, zeichnen 1. *papęla (papęra) toiu-adyę* (= „das Papier bemalen“)  
 Schwimmen 1. *táiuę*, 2. *hádyę*  
 Sehen 1. *háhakeę*; *má*<sup>2</sup>, 2. *kokódyę*  
 Singen 1. *opaiuę*, 2. *dyauadyę*<sup>3</sup>  
 Sitzen 1. *dobáhakeę*, 2. *dopádyę*  
 Sprechen 1. *bólotehákeę*, *bórotehákeę*<sup>4</sup>  
 Springen 1. *oalńneiuę*, 2. *koaino*  
 Stechen 1. *kobélahákeę*  
 Stehen 1. *núkeę*, 2. *nányę*  
 Sterben 1. *yaiuę*, *yaibi* (= er stirbt) 2. *dzaiųę*

Stottern 1. *uauđdyę*  
 Schlucken haben 1. *męamaiuę*  
 Tatauieren 1. *totátejuę*<sup>4</sup>  
 Tauchen 1. *moiuę*, 2. *muinyę*  
 Töten 1. *boaiuę*, 2. *boadyę*  
 Torkeln vor Betrunkenheit 1. *ukúli pakólaiųę*  
 Trauern, traurig sein 1. *tieoiųęuáuę*, 2. *koęino*  
 Trinken 1. *ukúiuę*, 2. *okúnyę*  
 Umdrehen, umkehren, sich umwenden 1. *ko-pétihakeę*, 2. *kopéđidyę*  
 Er geht unter 1. *muinuę*<sup>5</sup>, *muiniuajųę*  
 Verbrennen 1. *huđhakeę*, 2. *hóhakeę*  
 Wachsen 1. *bękédyę*, 2. *bękédyę*, *bękéđxę*  
 Waschen 1. *kuetótekah(e)a hoáhakeę* (= Klei-  
 der waschen), 2. *kódyaiuę*  
 Weben 1. *paúke tauányę* (= eine Hängematte  
 weben)  
 Weinen 1. *yaiųęle yuaiuę*, *hálábojuę*, 2. *hódyę*  
 Werfen 1. *ęęuaiuę*, 2. *boadyę*  
 Wollen 1. *nólę ęęédyę*, *ęęę*, 2. *uoiuę*  
 Zählen 1. *kólęnaiųę*, 2. *bohéladyę*  
 Zeigen 1. *háoaiųę*, 2. *hapiayadyę*  
 Ziehen 1. *dabębojuę*, *dóadyę*  
 Zittern 1. *bidńbi diaiuędyę*  
 Vorwärts!, laßt uns ...! 1., 2. *hálika*  
 Aufforderung zum Essen (Lingoa geral: *eré*  
*katú!*) 1. *akęléhakeę* ---\*!

## Konjugation:

## Kobéua 1.

Ich fange *dyęhękńhiuę*  
 Du fängst *męhehákę*  
 Er fängt (Fische) *(moákęle) hęhákę*  
 Wir fangen (Fische) *mahá henaháleuę (moále)*  
 Ihr fangt *męhehákę*  
 Sie fangen (Fische) *męhá henanehátę (moále)*  
 Ich schlafe *dyękakńhiuę*  
 Du schläfst *mękahákę* (wenn es ein Mann ist)  
*mękaháko* (wenn es eine Frau ist)  
 Er schläft *kahákę*  
 Sie schläft *kaháko*  
 Wir schlafen *mahá kaláhalęuę*  
 Ihr schlaft *kahátę*, *męhákahátę*  
 Sie schlafen *anńna kalńma*  
 Ich töte *dyęboauę męboabęteuę*  
 Du tötest *męboauę dyęboabęteuę*

Sie sitzen *yui dobáma apęę*  
 hier sitzen andere

Er tötet *boauę*  
 Wir töten *nyiháboauę*  
 Ihr tötet *męhábóauę*  
 Sie töten *męháuakali boauę*  
 Ich trinke *dyęukúyuę*  
 Du trinkst *męukúhakeę*  
 Er trinkt *ukúhakeę*  
 Sie trinkt *ukúhako*  
 Wir trinken *mahá ukúnę halęę*  
 Ihr trinkt *męhúukúhátę* (Männer und Weiber)  
 Ich sitze *dyędobáuę*  
 Du sitztest *mędobáhakeę*  
 Er sitzt *kuinákę* *dobábe*  
 einer (ein einziger) sitzt  
 Wir sitzen *mahá dobáuę*  
 Ihr sitztet *męhá dobáhalę*  
 yúi poęua dobáma obętiųę  
 hier Leute sitzen alle (viele)

<sup>1</sup> Lingoa geral: *onopá*. <sup>2</sup> Offenbar nur ein hinweisender Ausruf: „schau!“ oder dgl.

<sup>3</sup> Vgl. oben „reden“. <sup>4</sup> Am Kinn tatauieren, wie die Desána. <sup>5</sup> Vgl. oben „tauchen“. <sup>6</sup> Am Schluß lang gezogen.

## T. Sätze und Phrasen.

1. Bringe Brennholz! *peká dauáhana*  
Brennholz bringe
2. Zünde Feuer an! *loá takó(e)hana*  
Feuer zünde an
3. Der Weiße ist von Yauareté-Cachoeira gekommen. *yalánauī ēdaibi yauitakoē*  
Weiße ist gekommen Yauareté-Cachoeira
4. Laßt uns morgen nach Matapý-Cachoeira fahren. *hálika enóa kuláne hokékope*  
Laßt uns morgen fahren Matapý-Cachoeira
5. Binde das Boot fest an den Baum! Vorsicht! *híalokūne kuháhane behainomē hokékele<sup>2</sup> mēháhane*  
Boot binde gut an Baum Vorsicht
6. Wir wollen in der Maloka schlafen. *máhá kaláheleuē kēlāmine*  
wir wollen schlafen Haus in
7. Was willst du haben? *yēte ēkēlemē<sup>3</sup>, yēte ēkēlē, yēde ēkēlē*  
was verlangst du
8. Die Männer tanzen die ganze Nacht. *ēmē upaia komiálama*  
Mann tanzt die ganze Nacht (?)
9. Laßt uns jagen! *hálika opóboalemē*  
laßt uns jagen (mit der Flinte)
10. Der Häuptling hat einen Jaguar getötet. *habókele kuinákele yaui boakēpe*  
Häuptling nur einen Jaguar hat getötet
11. Ich töte viele Affen. *takēuale palēta boauē*  
Affen viele ich töte
12. Die Weiber baden im Fluß. *nomiua kudyálama híai*  
Weiber baden Fluß im
13. Die Weiber schlafen in der Hängematte. *nomiua paúkele kalāma*  
Weiber Hängematte schlafen
14. Die Männer schießen mit dem Bogen. *ēmēua tētólame temutálabe*  
Männer schießen Bogen
15. Ich kämpfe mit meinen Feinden. *nyehémaua aláma telāme*  
unsere Feinde kämpfen
16. Die Weiber fürchten die Dämonen. *nomiua hidēma abóxekele*  
Weiber fürchten Dämon
17. Das Feuer brennt unter der Hängematte. *toábo paúke katino éyuē*  
Feuer Hängematte unter brennt

<sup>1</sup> Die folgenden Sätze 1 bis 47 erhielt ich im September 1904 von dem Bahúna Uaíkumu Kádyu am Rio Cuduiarý. Der indianische Text stimmt nicht immer genau mit dem deutschen Text überein. <sup>2</sup> Oder *hohékele*. <sup>3</sup> Zu zerlegen in: *yēte*, *yēde* = „was?“; *ē* = Stamm von *ēuē* = „wollen, verlangen“; *kēle* = Interrogativpartikel; *mē* = „du“.



18. Der Arára hat sich auf den Baum gesetzt. *hokéke emei má dubápi*  
Baum auf Arára sitzt (hat sich gesetzt)
19. Ich will Bananen-Mingau<sup>1</sup> haben. *ólene ukúiyé uáué*  
Bananen Mingau ich will
20. Gib mir Bananen! *miólene dyéle hihake dyéle óle hihake*  
deine Bananen mir gib mir Bananen gib
21. Gib mir Wasser! Ich will trinken. *okóle hihake dyélé, ukúiyé uáué*  
Wasser gib mir, trinken ich will
22. Er gibt mir kein Wasser. *okóle dyélé hibeébi*  
Wasser mir er gibt nicht
23. Gib mir Wasser! *okó hihake dyélé*  
Wasser gib mir
24. Die Jäger haben einen Tapir getötet. *opóboale neíue boaláma uekéle*  
Jäger sind gegangen zu töten Tapir
25. Der Urubú hat sich auf das Haus gesetzt. *hatúke edaíbi<sup>2</sup> kauá kélámi emé(i)lé*  
er hat sich gesetzt Urubú Haus auf
26. Wir rudern in dem Boot. *hiáolokulé nihá dodlaue*  
Boot wir rudern
27. Ich tauche in den Fluß. *dyé muíntneíue hiai*  
ich tauche Fluß in
28. Ich springe in den Fluß. 1. *hauéta tēlíkopi hiála*  
2. *tēlí kóbí híái*
29. Bukaniere den Affen auf dem Bratrost! *takéde<sup>3</sup> hedyóqhāle<sup>4</sup> kaláua emei*  
Affen bukanieren Bratrost auf
30. Der Leichnam wird im Hause begraben. *kélámi híue dyuáhāle yaidyéle*  
Haus in, innen wird begraben Leichnam
31. Die Sonne geht unter, die Nacht kommt. *auíyá kēbēdēíbi, mahále náíue*  
Sonne geht unter, kommt Dämmerung
32. Die Nacht kommt. *yamí mahále, náino yemíue<sup>5</sup>*  
Nacht kommt, Dämmerung
33. Die Leute haben keine Fische gefangen. *poéua moéabetenáme*  
Leute haben keinen Fisch gefangen
34. Lege das Messer auf die Bank! *táuēde<sup>6</sup> níáka emé(i)lé tēóhake*  
Messer Bank auf lege

<sup>1</sup> Warmes Getränk aus reifen Bananen. <sup>2</sup> Heißt wohl wörtlich: „er kommt sich setzend, sich niederlassend, sich zu setzen, etc.“ <sup>3</sup> -de scheint hier die „Vergangenheit des Substantivs“ auszudrücken, ähnlich wie in den Karaiben-Sprachen die Partikel -pue, -po, -be, -he, -mbo, -mpō usw. <sup>4</sup> Oder „wird bukanisiert“ (d. h. geröstet) (?); vgl. Satz 30. <sup>5</sup> náino yemíue in der Lingoa geral übersetzt mit: *pitína uasú* = großes Dunkel. <sup>6</sup> Vgl. Fußnote zu Satz 29: *takéde*.

35. Ich habe das Messer *táuēde*<sup>1</sup> *hoāhake* *niāka katinolē*  
 unter die Bank ge- Messer ich habe gelegt<sup>2</sup> Bank unter  
 legt.
36. Du hast das Messer *mē hoāhake niāka nyebāle tauēde*<sup>1</sup>  
 neben die Bank ge- du hast gelegt<sup>2</sup> Bank neben Messer  
 legt.
37. Ich habe das Messer *táuēde*<sup>1</sup> *hoāhake*<sup>2</sup> *niāka kēlóa*  
 neben die Bank ge- Messer ich habe gelegt Bank neben  
 legt.
38. Der Weiße tanzt mit *ēmēua-ke upādyē yalānauj*  
 den Leuten. Männern mit tanzt Weiße
39. Ich gehe mit mei- 1. *hīdyauaimē-ke nēnyēmu* 2. *hīyauaimē makēuē*<sup>3</sup>  
 nem Freunde. mein Freund mit ich gehe
40. Die Weiber kom- *nomiua kēlāmi hīui*<sup>4</sup> *ētālame hedēuaj*  
 men (treten) aus Weiber Haus innen kommen Eingang in  
 dem Hause.
41. Ich schneide mit 1. *hibaobulaiuē hitāue* 2. *hibaobulaiuēdyē hitāue*  
 meinem Messer. ich schneide mein Messer
42. Ich trete durch die 1. *kolitahakē hedēuakobe* 2. *koltnehāla kēlāmi*  
 Türe ein. Eingang
43. Ich kämpfe mit 1. *dyē boadyēbo* *hīmaua-ke*  
 meinen Feinden. ich habe gekämpft (getötet), meine Feinde mit  
 2. *yui*<sup>5</sup> *koltneli nōhāla*
44. In dem Hause ist 1. *anīyamine kēdepīko kuināko nomiō bohēdyo*  
 ein Mädchen. im Haus drinnen ist (anwesend) ein Weib junges (Mädchen)  
 2. *kēlāmi kēbīko bohēdyo nomiō*
45. Ich gehe um das 1. *toāboekali hapēliama*  
 Feuer herum. 2. *toāboekālī hapēliuē*
46. Ich komme vom 1. *makālo dyēnyēmake ēdāibi*  
 Walde her. 2. *makāle nēnimakē ētādipo*
47. Im Hause sind viele *kēlāmi-ne huhīua-bēma*  
 Piuns (Tagesstech- Haus in Piuns sind viele.  
 mücken).
48. Ich will für die bei- *pēkālo moā-bohe hahōai kihiyōa emi-hahōaiyōa*  
 den Fische sehr zwei Fisch für (kosten) Angeln sehr kleine Pirá-mirí-Angeln<sup>7</sup>  
 kleine Angelhaken *ēuē*  
 haben<sup>6</sup>. ich will

<sup>1</sup> Vgl. Fußnote zu Satz 29: *takēde*. <sup>2</sup> Oder „lege!“ (?). <sup>3</sup> *makēuē* = „und, mit“; vgl. die Texte. Die folgenden Doppelsätze 39, 41 bis 46 und 28 habe ich von demselben Gewährsmann (Kádyu) zu verschiedenen Zeiten erhalten. <sup>4</sup> Vgl. Satz 30. <sup>5</sup> = „Hier.“ <sup>6</sup> Die folgenden Sätze, 48 bis 88, notierte ich bei verschiedenen Gelegenheiten während meines Aufenthaltes unter den Kobéua des Rio Cuduiarý, September bis Dezember 1904. <sup>7</sup> Angelhaken zum Fang von kleinen Fischen (pirá mirí = *emīua*).

49. Die Männer haben kein Inambú<sup>1</sup> geschossen.  
 1. *eméua akábole boabéte-kébe*  
 Männer Inambú haben getötet nicht  
 2. *eméua boabétenama aká(m)bole*  
 Männer haben nicht getötet Inambú
50. Jetzt haben wir nichts zu essen, wir haben nichts getötet.  
*yéde aménamu*<sup>2</sup> *mahá(m)boabétenama*  
 wir haben nichts getötet
51. In dem Haus sind keine Leute.  
*kêlâmi-ne poê-kêbéma*  
 Haus in Leute sind keine
52. Keine Leute.  
*poê-kêbêkê*<sup>3</sup>
53. Wie viel kostet die Maske?  
*aipino*<sup>4</sup> *tâkahe bohê-kêli*<sup>5</sup>  
 wie viel Maske kostet
54. Wie viele Fische hast du gefangen?  
*aipiuê moâle boakêpa*  
 wie viele Fische hast du getötet
55. Wie heißt du?  
*yê-kêlê-mê miâmia*<sup>6</sup>  
 wie du dein Name
56. Das Huhn geht schlafen in sein Haus.  
*hauêta*<sup>7</sup> *kâdyu êkêlâmi kakê-koîbi*<sup>8</sup>  
 Huhn sein Haus geht schlafen
57. Jetzt geht das Huhn schlafen in sein Haus.  
*kali kâdyu êkêlâmi kakê-koîbi*  
 jetzt Huhn sein Haus geht schlafen
58. Jetzt geht es in sein Haus schlafen.  
*kali êkêlâmi kâimi*  
 jetzt sein Haus es geht schlafen
59. Das Huhn kriecht unter (?) = *kâdyu koîbi*<sup>9</sup>
60. Er weint = *oîbi*, sie weint = *oîbiko*
61. Er stirbt = *yaîbi*, sie stirbt = *yaîbiko*
62. Er stirbt (?) = *hauêta yaîbi*<sup>10</sup>
63. Das Cujubim stirbt = *huîko yaîbiko*
64. Weine nicht, dein Onkel kommt schon.  
*obêhako*<sup>11</sup> *mipâkê daîbi*  
 weine nicht dein Onkel kommt
65. Weine nicht, der Dämon kommt!  
*obêhake abóxêkê daîbi*<sup>12</sup>  
 weine nicht Dämon kommt

<sup>1</sup> Rebhuhn. <sup>2</sup> Übersetzt: *agora não tem nada para comer*; Lingoa geral: *išé timambañ*.

<sup>3</sup> Zusammengezogen aus: *poêkê-kêbêkê*. <sup>4</sup> Lingoa geral: *muiri*. <sup>5</sup> Zu *bohê*, vgl. Satz 48; *kêli* Interrogativpartikel. <sup>6</sup> Vgl. Satz 7: *yê = yêté* = wie?, was?; *kêlê* = Interrogativpartikel. <sup>7</sup> Zu *hauêta*, vgl. Sätze 28, 1 und 62; übersetzt mit Lingoa geral: *uidna* (?). <sup>8</sup> Zu *koîbi*, vgl. Satz 59.

<sup>9</sup> Vgl. Satz 56. So riefen die Kinder des Abends, wenn die Hühner in das „Hühnerhaus“, ein halbiertes und umgestülptes Kanú, krochen. <sup>10</sup> Vgl. Sätze 28, 1 und 56. <sup>11</sup> Zu einem kleinen Mädchen gesagt; *obêhake*, wenn es ein Knabe ist. <sup>12</sup> So sagt der Vater des Nachts zum weinenden Knaben; *obêhako*, wenn es ein Mädchen ist.



66. Sie kommen. *daláma, edálamā*  
 Jetzt kommen die *kalita daláma aiyuékáue*  
 Umáua! jetzt kommen die Umáua  
 Komm! *damā*
67. Die Kuatí-Tapuyo 1. *baĩpiua boalá daláma*  
 kommen zu töten. 2. *baĩpiua boaládaĩue daláma*  
 Kuatí-Tapuyo (um) zu töten kommen
68. Jetzt fahre ich heim. *kopaĩ deue kali*<sup>1</sup>  
 heim ich fahre jetzt
69. Laßt uns heim- *hálika kopaideue*  
 fahren!
70. Vorwärts, laßt uns *nelá haleue halóhana*  
 fahren, rasch.
71. Die Männer tanzen *eméua hapúiuá kali haláboĩue*  
 heute den Yuru- Männer tanzen den Yuruparý-Tanz heute (sie) peitschen sich  
 parý - Tanz; sie *haléue*  
 peitschen sich (mit (mit den Yuruparý-Peitschen)  
 den Yuruparý-Peit-  
 schen).
72. Laßt uns uns peit- *hálika haláboalane haléue*  
 schen (mit den Yu- laßt uns uns peitschen (mit den Yuruparý-Peitschen)  
 ruparý - Peitschen).
73. Heute tanzen die *kalĩ upáli eméua yami komiálama*<sup>2</sup>  
 Männer die ganze heute tanzend Männer Nacht ?  
 Nacht.
74. Durch den Haus- *hedéuakobe hetálame utiua*  
 eingang fliegen die Eingang gehen weg, entweichen Wespen  
 Wespen hinaus.
75. Wenn (der Mensch) 1. *iume etaiue yaĩyébe*<sup>3</sup>  
 stirbt, geht die Seele 2. *iume etaiue yaibikali*<sup>4</sup>  
 weg. 3. *abétukupę nęimi yaĩyę*
76. Die Wespen stechen *amúdyola utiua dolélama*  
 in den Finger. in den Finger Wespen stechen
77. Laßt uns übermorgen *hálika apehaláue kulánela haléue pápuli nomió kui-*  
 gen zum Papurý laßt uns übermorgen fahren Papurý Frau eine  
 fahren und eine *náko hálika hendęne*  
 Frau holen. laßt uns greifen
78. Wenn ein Zauber- *bękédyauĩ bękéke yaũtędye*  
 arzt sehr alt ist, alter Zauberarzt alt Jaguar wird (verwandelt sich)  
 wird er ein Jaguar.

<sup>1</sup> Häufig wiederkehrende Redensart, wenn man sich auf der Fahrt begegnet. <sup>2</sup> Vgl. Satz 8. Vielleicht: „verbringen tanzend die Nacht“. <sup>3</sup> Die folgenden drei Sätze erhielt ich von verschiedenen Gewährsleuten. <sup>4</sup> *Yaibi-kali* wörtlich: „er stirbt jetzt“.

79. Wenn ein Mensch stirbt, geht er in das Jenseits. *emēdyai bi abētukupej nenyé*  
Mann stirbt Jenseits in geht
80. Die Colombianer haben viele Umáua getötet. *kolumbiāno aiyuēkaue obēdiue boalāma*  
die Colombianer Umáua alle töten
81. Die Umáua haben die Colombianer getötet. *aiyuēkaue kolumbiāno boallalāmala*<sup>1</sup>  
die Umáua die Colombianer haben getötet
82. Die Umáua-Weiber haben keine Kleidung<sup>2</sup>. *aiyuēkanomiua kujtótēkahe dobēma*  
Umáua-Weiber Kleider haben nicht
83. Die Umáua-Weiber haben lange Schamhaare<sup>3</sup>. *aiyuēkanomiua elāno hitákēma*<sup>4</sup>  
Umáua-Weiber lange Schamhaare haben
84. Wenn der Ehemann gestorben ist, weint die Ehefrau. *himalēpakē yainiburu*<sup>5</sup> *himalēpakó oibiko*  
Ehemann gestorben Ehefrau weint
85. Wenn der Vater gestorben ist, weint das Kind. *hipakē yainiburu mamáko oibiko*  
Vater gestorben Kind weint
86. Wenn der Vater gestorben ist, weinen die Kinder. *hipakē yainiburu mamála olāma*  
Vater gestorben Kinder weinen
87. Ich will mich verheiraten. *dyé eue ole*
88. Sie gingen zum Himmel (d. h. die Stammesheroen in der Sage). *kauálo nenyāma*  
zum Himmel sie gingen
89. Laßt uns Fische mit Timbó<sup>6</sup> fangen<sup>7</sup>. *eoi eni*<sup>8</sup> *moále hená haláuē*  
Timbó werfend Fische fangen laßt uns
90. Laßt uns zu den Savannen<sup>9</sup> fahren! 1. *hálíka dai kulāne* 2. *hálíka dāle hāne*  
laßt uns Savannen zu fahren

<sup>1</sup> *Boallalāmala* wurde mir von verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten übersetzt (Lingoa geral): *ambaá* = „haben gefressen“. <sup>2</sup> Sie gehen ganz nackt, ohne das Bastschürzchen der Kobéua-Weiber. <sup>3</sup> Sie rasieren die Schamhaare nicht wie die Kobéua-Weiber. <sup>4</sup> Oder *hidákēma*. <sup>5</sup> In der Endung *-buru*, hier wie überall im folgenden, hat *r* leichte Hinneigung zu *l*. <sup>6</sup> Liane, um die Fische zu betäuben. <sup>7</sup> Die folgenden Sätze, 89 bis 141, erhielt ich von dem Kobéua *elá* aus Namokolíba am Rio Cuduiarý, der neben seiner Sprache nur notdürftig die Lingoa geral sprach. <sup>8</sup> Wahrscheinlich Verbalform (Part. Praes. Act.); *elá* machte dabei die Geberde des Werfens oder Schüttens. <sup>9</sup> Im Quellgebiet des Cuduiarý.

91. Die Weißen sind von Namokoliba<sup>1</sup> gekommen. *yalánoui namokolibale dálama*<sup>2</sup>  
Weißen Namokoliba sind gekommen
92. Die Weiber baden im Fluß. *nomiua hidle kudyálama*<sup>3</sup>  
Weiber Fluß baden
93. Die Weiber schlafen in der Hängematte. *paúkele kalâma nomiua*<sup>4</sup>  
Hängematte schlafen Weiber
94. Er hat viele Affen getötet. *kapáloale elé boaképe*<sup>5</sup>  
Barrigudo-Affen viele er hat getötet
95. Die Männer tanzen die ganze Nacht.  
1. *eméua yami kolika upálama*<sup>6</sup>  
Männer Nacht ganze tanzen  
2. *eméua yamíneka upáli halólama*  
Männer ganze Nacht tanzend
96. Ich will im Hause schlafen. *kaiyepé kelâmina*<sup>7</sup>  
schlafen ich will Haus in
97. Was willst du haben? *yéde éldleméha*<sup>8</sup>  
was wollt ihr haben
98. Der Knabe schießt mit dem Bogen. *temutálabe tétobi heéloke*<sup>9</sup>  
Bogen schießt Knabe
99. Ich kämpfe mit meinen Feinden. *hímauale mé-ke boaktúe*<sup>10</sup>  
meine Feinde dir mit kämpfen
100. Das Feuer brennt unter der Hängematte. *toá kolaiúe paúke kattno*<sup>11</sup>  
Feuer brennt Hängematte unter
101. Der Arara hat sich auf den Baum gesetzt. *má dubápi hokéke hipótélauí*<sup>12</sup>  
Arara sitzt (hat sich gesetzt) Baum Gipfel
102. Die Weiber fürchten den Dämon. *nomiua hidéma abóhekele*<sup>13</sup>  
Weiber fürchten Dämon
103. Ich will Bananen essen. *aiy(e)uédye ólele*<sup>14</sup>  
ich will essen Bananen
104. Ich gebe dir Bananen. *hí yebuyé óle*
105. Du gibst mir Bananen. *yélé híhake mé ólekune*<sup>15</sup>
106. Gib mir Wasser! *yélé okóle híhake*<sup>16</sup>  
mir Wasser gib

<sup>1</sup> Maloka der Hähánaua am unteren Cuduiarý. <sup>2</sup> Vgl. Satz 3. <sup>3</sup> Vgl. Satz 12. <sup>4</sup> Vgl. Satz 13. <sup>5</sup> Vgl. Satz 10 und 11. <sup>6</sup> Vgl. Satz 8. <sup>7</sup> Vgl. Satz 6. <sup>8</sup> Vgl. Satz 7. <sup>9</sup> Vgl. Satz 14. <sup>10</sup> Vgl. Satz 15 und 43. <sup>11</sup> Vgl. Satz 17. <sup>12</sup> Vgl. Satz 18. <sup>13</sup> Vgl. Satz 16. <sup>14</sup> Vgl. Satz 19. <sup>15</sup> *ólekune* wahrscheinlich = „Bananen-Mingau“, vgl. Satz 19. <sup>16</sup> Vgl. Satz 21.



107. Er gibt mir kein Wasser. *hībēuē okóle<sup>1</sup>*  
er gibt nicht Wasser
108. Er hat keinen Tapir getötet. *uēkéle boaliduē<sup>2</sup> yabēteuē*  
Tapir er hat getötet gar keinen
109. Er hat viele Tapire getötet. *uēkéuale obētiuele opóboiduē yabēteuē*  
Tapire viele er hat (mit der Flinte) geschossen gar keinen
110. Fischer = *moānehake*, erfolgloser Fischer = *moāboabeamēke*, erfolglos auf Tapire = *uēkéuale boabēamēke*.
111. Wir rudern in dem Boot. *hiālokui doāli nēiue(n)yeha<sup>3</sup>*  
Boot in rudern
112. Der Urubú fliegt über dem Haus. *kauá uēti kēlāmi bēēnoī*  
Urubú fliegt Haus über
113. Ich tauche in den Fluß. 1. *hiāi muikthiue dye* 2. *muikthiue dye<sup>4</sup>*  
Fluß in tauche ich tauche ich
114. Binde das Boot fest an den Baum! *hiālokule mē kuhāāke abólolē mē hāhake<sup>5</sup>*  
Boot gut binde an Holz, Stab gut gib acht  
Gib acht! (Vorsicht!).
115. Der Leichnam wird im Hause begraben. *yaiyēbakele kēlāmi katnole (d)yuāla halēue<sup>6</sup>*  
Leichnam Haus unter läßt uns begraben
116. Die Sonne geht unter, die Dämmerung kommt. *auiyá dóibi nainūmu mēhāle<sup>7</sup>*  
Sonne geht unter Dämmerung kommt, tritt ein, wird
117. Die Nacht kommt, tritt ein; es wird Nacht. *yamīmu mēhāle*  
Nacht kommt, tritt ein, wird
118. Die Leute haben keine Fische gefangen. *moā boabetenāma poēua<sup>8</sup>*  
Fische haben nicht gefangen Leute
119. Lege das Messer auf die Bank. *tāuede niāka emēle ebēhake<sup>9</sup>*  
Messer Bank auf lege hin
120. Lege das Messer unter die Bank! *tāuede niāka kat(s)inole ebēhake<sup>10</sup>*  
Messer Bank unter lege
121. Lege das Messer unter die Ruderbank! *tāuede niāoe kat(s)inole ebēhake<sup>10</sup>*  
Messer Ruderbank unter lege
122. Lege das Messer neben die Bank! *tāuede niāka yebāle ebēhake<sup>11</sup>*  
Messer Bank neben lege

<sup>1</sup> Vgl. Satz 22. <sup>2</sup> Oder *boālitue*. <sup>3</sup> Vgl. Satz 26. <sup>4</sup> Vgl. Satz 27, 28. <sup>5</sup> Vgl. Satz 5.  
<sup>6</sup> Vgl. Satz 30. <sup>7</sup> Vgl. Satz 31. <sup>8</sup> Vgl. Satz 33. <sup>9</sup> Vgl. Satz 34. <sup>10</sup> Vgl. Satz 35. <sup>11</sup> Vgl. Satz 36.

123. Der Weiße tanzt mit den Leuten. *poéua-ke yalánauj upaibi<sup>1</sup>*  
Leuten mit Weiße tanzt
124. Die Weiber kommen aus dem Hause. *nomiua edálama<sup>2</sup> kélámi-ne<sup>3</sup>*
125. Bringe Brennholz herbei! *dauáye hebéhake<sup>4</sup> pekále*
126. Zünde Feuer an! *dakóhake toábole*
127. Brate das Fleisch des Affen auf dem Bratrost! *kapálo hiálēle aima kaláua katño hoaháke<sup>5</sup>*  
Barrigudo-Affe Fleisch Bratrost unter brate
128. Von Namokoliba fuhren wir morgens ab und kamen mit Einbruch der Nacht nach Surubiróka<sup>6</sup>. *námokoliba haláuē kolika nēiuē*  
Namokoliba mit Tagesanbruch wir gingen weg (fuhren ab)  
*(n)yemiyē tēiye bahūle eáuē kulidikēlāmi*  
mit Einbruch der Nacht wir kamen Surubiróka
129. In Surubiróka angekommen, schliefen wir in dem Hause; viele Masken waren fertig<sup>7</sup>. *dáli kulidikēlāmina káunyea obétikahēa táka-*  
gekommen Surubiróka nach wir schliefen viele (alle) Masken  
*heua beóhalāma*  
waren fertig
130. Eláhindo tötete ein Tapirweibchen<sup>8</sup>. *eláhi(n)do kuinákele uekéle nomióle boaképe<sup>9</sup>*  
Eláhindo ein Tapir Weibchen tötete (hat getötet)
131. Welche Leute wohnen am Papurý? *yē poéua maná pápuli dekéliuē*
132. Wie viele Weiber sind im Haus? *aipiuē nomiua ketéti kélámi-ne<sup>10</sup>*  
wie viele Weiber sind Haus in
133. Wie viele Männer sind gekommen? *aipiuē emēua dáli<sup>11</sup>*
134. Ich gehe mit meinem Freunde. *hiáuaimē-ke neháke<sup>12</sup>*  
meinem Freunde mit ich gehe
135. Ich schneide mit meinem Messer. *buláke neháke hitauē<sup>13</sup>*  
ich schneide mein Messer
136. Ich trete durch die Türe ein. *koháke hedéuakobe<sup>14</sup>*  
ich trete ein Eingang

<sup>1</sup> Vgl. Satz 38. <sup>2</sup> Oder *etálama*. <sup>3</sup> *Kélámi-ne* = „in dem Hause“; vgl. Satz 47 und 51.

<sup>4</sup> Vgl. Satz 119ff. *ebéhake*. <sup>5</sup> Vgl. Satz 29. <sup>6</sup> Als Übersetzung in mangelhafter Lingoa geral erhielt ich: *namokoliba-sui yandára-rame suána ostka pitúna-rame surubiróka-kiti*. <sup>7</sup> Lingoa geral: *surubiróka uriána yakiri oka-upé; tsita maskara prontána*; d. h. zum Tanzfest fertig.

<sup>8</sup> Lingoa geral: *eláhindo uyuká yepé tapiúra kunyá*. <sup>9</sup> Vgl. Satz 10, 49, 54, 94. <sup>10</sup> Vgl. Satz 53 und 54. <sup>11</sup> Wohl Participle; vgl. Satz 129. <sup>12</sup> Vgl. Satz 39. <sup>13</sup> Vgl. Satz 41. <sup>14</sup> Vgl. Satz 42.

137. Ich kämpfe gegen meine Feinde. 1. *aldäma tehdkę hımauale*<sup>1</sup>  
2. *dyę himaualę aldäma tekiuę*
138. In dem Hause ist ein Mädchen. *nomiöbohędyo kuindko kęlämi-nę kębiko*<sup>2</sup>  
Mädchen ein Haus in ist
139. Ich springe in den Fluß. *haldbohakę*<sup>3</sup> *hiäla*
140. Ich gehe um das Feuer herum. *nęlikęökahakę*<sup>4</sup> *toäbole*
141. Ich komme vom Walde her. *makälomia edähakę*<sup>5</sup>

## Grußformeln und andere stehende Redensarten:

142. Bei der Ankunft wird der Gast vom Wirt begrüßt mit den Worten:  
*dakęlę*<sup>6</sup> *mämi* = du kommst, bist gekommen  
(mein) Bruder?  
*dakęlę kidö* = du kommst, (mein) Neffe?  
*dakęlę pakę* = du kommst, (mein) Onkel?  
aber: *dakölę*<sup>7</sup> *kibę* = du kommst, (meine) Schwester?  
*dakölę pakö* = du kommst, (meine) Tante?
143. Der Gast antwortet:  
*dauę mämi* = ich komme, (mein) Bruder!  
*dauę pakę* = ich komme, (mein) Onkel!  
*dauę kido* = ich komme, (mein) Neffe!  
*dauę kibę* = ich komme, (meine) Schwester!  
*dauę pako* = ich komme, (meine) Tante!
- oder auch nur: *däkibę*, *däpako*, wobei die Endung *-uę* verschluckt oder weggelassen wird.
144. Beim Empfang von Gästen sagt der Wirt auch ganz allgemein, ohne Rücksicht auf die Person und Verwandtschaft:  
*dakęlętxä* (wenn es ein Mann ist)  
*dakölętxä* (wenn es eine Frau ist)
145. Beim Abschied sagt der Wirt zum Gast: *nęuę mämi* = ich gehe weg, (mein) Bruder!
146. Beim Abschied im gewöhnlichen Leben, z. B. bei Begegnungen während der Fahrt, sagt der eine: *n(o)uę bękę* = ich gehe weg, (mein) Neffe!
147. Der andere antwortet: *hędę pakę* = geh' Onkel!
148. Beim Abschied nach einem Trinkfest in Namokoliba gingen die Gäste im Gänsemarsch von einem der Wirte zum andern und sagten:  
*kęlä hęlęuę*<sup>8</sup> *kibę* = ich will schlafen gehen, Schwester!  
" " *palimö* = ich will schlafen gehen, Tante!  
" " *pakę* = ich will schlafen gehen, Onkel!  
" " *pakö* = ich will schlafen gehen, Tante!  
" " *mämi* = ich will schlafen gehen, Bruder!  
" " *kidö* = ich will schlafen gehen, Nichte!

<sup>1</sup> Vgl. Satz 43 und 99. <sup>2</sup> Vgl. Satz 44. <sup>3</sup> Offenbar = „ich werfe“. <sup>4</sup> Übersetzt mit Lingogeral: *hasü oapika* = „ich setze mich“. <sup>5</sup> Vgl. Satz 46. <sup>6</sup> Ist wohl zu zerlegen in: *daka* (du kommst) und *-kęle* (Interrogativpartikel, vgl. Satz 7, 53), wobei das doppelte *-kę* in eins zusammengezogen wird. <sup>7</sup> Richtiger wohl zu schreiben: *kakibęleuę* = ich will schlafen gehen (vgl. Satz 6).



148. Darauf erwidern die *ald heléng kido* = geht' schlafen, Nette!  
Warte, je nach Alter und . . . *palimo* = geh' schlafen, Tante!  
Verwandschaft: . . . *palé* = geh' schlafen, Onkel! usw.
149. Bei Sonnenanfang gehen die Witte von Hängemeine zu Hängemeine und  
sagen: *kiddale kileléng mami*!
150. Beim Schlafengehen sagt der Mann zu jedem Gatt der Reihe nach: *naina*!  
*kileléng*!
151. Der Gatt antwortet: *akilelé mami* = ich gehe schlafen, Bruder!  
*akilelé kodyé* = ich gehe schlafen, Schwager!
152. Wenn die Weiber morgens zur Arbeit in die Pflanzung gehen, sagen sie  
zu jedem einzelnen: *yal akohéng* = jetzt geht ich zur Pflanzung.
153. Die Antwort ist: *héfé* = gehe!
154. Überhaupt geht jeder, der zur Pflanzung zum Baden, zum Brennholz-  
holen usw. geht, dies jedem einzelnen der Reihe nach mit, worauf jeder  
Zurückkehrende antwortet: *héfé* = gehe!
155. Kommt einer wieder so wird: *akéfé* = du kommst? (wenn es ein Mann ist),  
er von jedem einzelnen be- *akéfé* = du kommst? (wenn es eine Frau ist),  
geht mit den Worten:
156. Einladung der Weiber, wenn sie den Gatten des Topi zum Pfeifengericht,  
die *Wahle* Bev. mangen tragen: *akéfé-kéfé* = Pfeifengericht (Lingua geral:  
*akéfé-kéfé* = kimm, da wir now Imperativform).
157. Andere Einladungen zum Pfeifengericht: 1. *akéfé palimo wakéle akéfé*  
= komm Tante, Kinyambira essen! 2. *akéfé akéfé kodyé mami* = willst  
du Kinyambira (essen), mein Bruder?
158. Nach der Mahlen sagt der Gatt, indem er was erhebt: *akéfé kodyé*  
*akéfé kodyé*! Erwa: „Deine Kinyambira now Schwester!“
159. Mit einer von einem Tackler einmal „zutreten“, so sagt er zu den  
Zurückkehrenden: *akéfé mami* = bleibe du sitzen!
160. Diese erwidern: *akéfé* = ich bleibe sitzen!
161. Wenn einer wieder herauskommt, fragen ihn die anderen: *akéfé mami* =  
hast du gepuht?
162. Darauf erwidert er: *akéfé* = ich habe gepuht.
163. Wenn sich die Kibena bei einer Bemerkungswort aufmerksam machen  
wollen, rufen sie *akéfé* wenn der Angeredete ein männliches Wesen ist,  
*akéfé* wenn der Angeredete ein weibliches Wesen ist.
164. So steht sie während der Fahrt einer Kibena-Knaben zu seinem Vater  
sagen, wie im Wande Oyarusa-Athen stehen: *akéfé kodyé mami* = hier  
Papa, die Oyarusa!

§ *akéfé* = „Bemerkungswort“ „Bemerkung“ = auch *akéfé* gehen. \* Darauf  
Anmerkungen von Dorothea Kibena: „Wahle, wie auch im Kibena“ (S. 11). \* Als  
Bemerkung steht es: „Wahle, die einen von mir Bruder“ \* In der Regel in *akéfé-kéfé*  
nach der oder mehreren *akéfé* ist. \* In der Regel in *akéfé-kéfé* (S. 11) und *akéfé*  
(S. 11) steht.

166. Um kleine Kinder zur Ordnung zu rufen, daß sie etwas liegen lassen, nicht angreifen sollen, sagt man: *heméhake*<sup>1</sup> (wenn es ein Knabe ist), *heméhako* (wenn es ein Mädchen ist) = laß das!, laß das liegen!
167. *alú?*, *arú?* = „nun? was gibts?“ fragen die Zurückgebliebenen, wenn einer auf der Fahrt aus dem Walde, aus einer Pflanzung, aus einem verlassenen Hause usw. zurückkehrt.
168. *alú*, *arú* = „dann“, wird auch bei Aufzählungen jedesmal vorgesetzt; ebenso in den Erzählungen, z. B. den Mythen.
169. *alú-kali* = wortlich: „nun, dann jetzt“, hört man oft im Gespräch.
170. Höflichkeitsphrasen, die von dem Zuhörer häufig in die Unterhaltung eingestreut werden: *akéle məkali?*, *akéle məkali mami?*<sup>2</sup>; *məkali* gilt auch als Anruf, als Einleitung zu einer Frage, zu einem Befehl; es entspricht etwa unserem „hallo!, heda!, du, hör' einmal!“ und dergleichen.
171. Andere höfliche Zwischenrufe, die der Zuhörer unzähligemal in die Unterhaltung einstreut, sind: *āli ekali!*, *ali!*, *kēpātēdiye*<sup>3</sup>!, *kēpātētiye*!, *kēpatekēleme*!, *kēpaketime*!, *kē ali mami*!

#### U. Texte<sup>4</sup>.

Kobéua I.

##### I. Des Stammesheros *Heménihike* Geburt und Taten<sup>5</sup>:

1. *heménihike pakóle hokéto áimo*<sup>6</sup> *mikakole*.  
*Heménihike's* Mutter Fischreuse vollendet schwanger.
2. *alú kauá elóhelóle*<sup>7</sup> *akéemēni ánye*.  
da, dann Urubú Leichengeruch sich herabgelassen fraß.
3. *áikake*<sup>8</sup> *heménihike eádye*.  
er fraß ein wenig H. kam (heraus).
4. *alú heménihikele kauá mápena beóni ini nenyé*.  
dann H. Urubú Akangatára<sup>9</sup> umgebunden ging weg.
5. *ini neli beképola ediuena*<sup>10</sup> *teódye*.  
weggegangen Hausposten oben darauf er setzte sich; ließ sich nieder.
6. *alú nolé*<sup>11</sup> *teóni hokáli*<sup>12</sup> *nenyé*.  
dann darauf sich gesetzt er<sup>13</sup> ging weg.
7. *eyekóle alá teni kali paldlo*.  
seine Großmutter Jararáca-Gestalt (als Jararáca) noch zusammengerollt.
8. *alólé neli buti hapúdye peónye*.  
dann gegangen Tabak er blies (an) Blasrohr.

<sup>1</sup> *Hake* drückt hier, wie überall, eine Aufforderung aus (Imperativ 2. Pers. Sing.); es kann allein stehen (vgl. oben 157, 158 usw.) oder an den Verbalstamm gehängt werden (vgl. die Verba und Sätze an zahlreichen Stellen); in der Lingoa geral entspricht ihm: *hasú*. <sup>2</sup> *Akéle mē-kali mami* = (Interrogativpartikel) du nun, jetzt Bruder = was (sagst) du da, mein Bruder! <sup>3</sup> Auch *kēpātēdiye* gehört. <sup>4</sup> Die Übersetzung, die stellenweise zweifelhaft ist, war sehr schwer zu erhalten, da mein Gewährsmann kein Portugiesisch und nur mangelhaft die Lingoa geral sprach. <sup>5</sup> Nach dem Zauberarzt *Pauđke* in *Namokoliba* am Rio Cuduiarý. <sup>6</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *pauđna*. <sup>7</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *inéma*. <sup>8</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *ambau yepé*. <sup>9</sup> Galakopfbinde aus Ararafederchen. <sup>10</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *arupi oapťka rešāri*. <sup>11</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *koá* = dies. <sup>12</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *osuiká* (?) <sup>13</sup> D. h. der Urubú flog weg; H. blieb da.

9. *ɛjɛkólɛ*      *pɛónyɛ buti hapúdyɛ*.  
seine Großmutter Blasrohr Tabak er blies.
10. *alú hauɛ́na*      *koédalo*<sup>1</sup> *kalómako*.  
dann bis zum frühen Morgen sie schlief.
11. *alú óle*<sup>2</sup> *ini nɛnyé ɛ́kɛlámí bolólɛdyɛ*.  
dann Knabe ging weg sein Haus er wollte bauen.
12. *oi bolóteime*      *máke nɛlí hokékele halónye*.  
es bauen wollend (?) Sohn weggegangen Baum fällt.
13. *alú hokékele halóniburu*<sup>3</sup> *yaiúa daiuɛ*.  
dann Baum gefällt Jaguare kam(en).
14. *yaiúa daiuɛle púdyɛ*.  
Jaguare kam(en) er blies (d. h. schoß mit dem Blasrohr).
15. *alú nɛlí*      *hauɛ́na koédáli pipmɛ́tele halónye*.  
Dann weggegangen frühmorgens Bacaba-Palme er fällt.
16. *alú pipmɛ́tele halóniburu*<sup>3</sup> *yaiúa daiuɛ*.  
dann Bacaba-Palme gefällt Jaguare kam(en).
17. *yaiúa daiuɛle púdyɛ*.  
Jaguare kam(en) er blies.
18. *alú yaiúa (d)yaiuɛ ɛ́kopiále ini*      *kolónye*.  
Dann Jaguare starb(en) seine Zähne weggegangen (zurückgekehrt) er machte eine Halskette.
19. *apéhalaue*      *nɛ́kake*<sup>4</sup> *miaui hióle koðnye*.  
am folgenden Tag er ging weg Geier Pflanzung er zog Mandioka.
20. *kɛ́ika kuinákɛle koáli*      *inyé*.  
Mandioka eine einzige ausgezogen habend er kehrte zurück.
21. *apéhalaue*      *nɛlí koáli*      *kuinákɛle inyé*.  
am folgenden Tag weggegangen Mandioka gezogen habend eine einzige er kehrte zurück.
22. *ɛjɛkólɛ*      *kɛ́ikale hiketádyɛ*<sup>5</sup>.  
seine Großmutter Mandioka verarbeitete.
23. *kéteni*<sup>6</sup> *ɛjɛkólɛ*      *hióí*<sup>7</sup>      *kohényi*<sup>8</sup>.  
Darauf seine Großmutter Pflanzung zu er schickte.
24. *alú ɛjɛkó*      *kɛ́iyali*<sup>9</sup>      *umálo*<sup>10</sup>.  
dann seine Großmutter Mandioka gezogen habend auf dem Rücken (trug sie heim).
25. *ɛjɛkólɛ*      *emiúale*<sup>11</sup> *kuaiyāni halódyɛ*.  
seine Großmutter kleine Fische *pupéka miri*<sup>12</sup> briet mit Blättern umwickelt.
26. *áltburu*<sup>13</sup> *emiúale*      *inyé*      *míauí*.  
dann (mit den) kleinen Fischen kehrte zurück der Geier.
27. *ini*      *kopainɛnye*<sup>14</sup>.  
zurückgekehrt heim kam er.

<sup>1</sup> Übersetzt: *kuéma rame*. <sup>2</sup> Vgl. unten Satz 30. <sup>3</sup> Dazu vergleiche: *T* Sätze und Phrasen, Nr. 84, 85, 86. <sup>4</sup> Damit vergleiche oben: *áikake* = er fraß ein wenig. Also hier: „er ging allein weg, er ging ein wenig weg.“ <sup>5</sup> Z. B.: *hiketádyɛ pedíkule* = sie verarbeitete (auf dem) Reibe-  
brett. <sup>6</sup> Übersetzt mit Lingoa geral: *ariré, ariri*. <sup>7</sup> Später hinzugesetzt. <sup>8</sup> Übersetzt mit Lingoa  
geral: *mundú*. <sup>9</sup> Wohl zusammengezogen aus: *kɛ́ikakoáli*. <sup>10</sup> Übersetzt mit Lingoa geral:  
*kupékitti*. <sup>11</sup> *Pirá miri*. <sup>12</sup> Name dieser kleinen Fische in Lingoa geral. <sup>13</sup> Vgl. oben Satz 13, 16.  
Ursprünglich Verbalform; Vollendung in der Vergangenheit. <sup>14</sup> Dazu vgl. *T* Sätze und Phrasen,  
Nr. 68, 69.



28. *ēkēlāmi abókudyāle holēdyē.*  
(in) seinem Haus (in eine) Korbwanne er legte (die Fische).
29. *holēni ānye.*  
gelegt habend er aß.
30. *ōle ōltburu<sup>1</sup> kudyauanēkauēle.*  
Knabe geworden er ging baden.
31. *neiuāli yādyē.*  
weggegangen er wohnte ihr bei.
32. *āliburu<sup>2</sup> kudyauāli beōhali<sup>3</sup> nekēlāmi<sup>4</sup> neuaiuē miaui nomio.*  
dann gebadet habend (in) ihr Haus er ging Geier Mädchen.
33. *nekēlāmi ēduali pēdiko hiuē.*  
ihr Haus angekommen Manikuéra er trank.
34. *hintburu<sup>5</sup> yapibēkē<sup>6</sup>.*  
getrunken Bauch leer.
35. *ēiyekōyeba hēmēnihikēle halōne edaiuē<sup>7</sup>.*  
seine Großmutter nicht, ohne H. sogleich kam.
36. *kopaini<sup>8</sup> edaiuē ēkēlāmi.*  
heimgekehrt er kam an sein Haus.
37. *edāli bekēkētēdyē<sup>9</sup> kohēteka<sup>10</sup>.*  
angekommen er wurde alt sofort.
38. *bekēkētēni ēiyekōle kohēni<sup>11</sup> halōdyē<sup>12</sup>.*  
alt geworden seine Großmutter sofort.
39. *kohēimonēli kēiyālo<sup>13</sup>.*  
sie zog Mandioka.
40. *kopaini<sup>8</sup> edāli ukūnye tēlō.*  
heimgekehrt (an)gekommen Kaschiri sie bereitete.
41. *mīai(u)a<sup>14</sup> ukūnyede ukūla edaiuē.*  
(die) Geier Kaschiri trinken kam(en).
42. *ukūla edāliburu hēmēnihikēle upādyē.*  
trinken gekommen H. tanzte.
43. *mīai(u)a<sup>14</sup>le<sup>14</sup> boaitēdyē<sup>15</sup>.*  
(die) Geier er wollte töten.
44. *mīai(u)a<sup>14</sup>le upāli boadyē.*  
(die) Geier er getanzt habend er tötete.
45. *boaitkake ēiyeko koiōli<sup>16</sup> boadyē.*  
er tötete seine Großmutter er tötete.
46. *boalīna<sup>17</sup> nēnyē.*  
sie getötet habend er ging weg.

<sup>1</sup> Vgl. Fußnote 8. <sup>2</sup> Vgl. oben Satz 13, 16. Ursprünglich Verbalform; Vollendung in der Vergangenheit. <sup>3</sup> ? Übersetzt mit Lingoa geral: *prontāna* = fertig. <sup>4</sup> Plural = Haus der Geier-Leute. <sup>5</sup> Vgl. oben Satz 13, 16, 26, 32. <sup>6</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *marika tīma teresēmu* = Bauch nicht voll. Vgl. oben: *T* Sätze und Phrasen, Nr. 32. — Zusammengezogen aus: *yapipe-kēbēkē*. <sup>7</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *hasū kuri*. <sup>8</sup> Zusammengezogen aus: *kopai-ini*; vgl. oben Satz 27. <sup>9</sup> Oder „er wollte alt (erwachsen) werden“; vgl. oben Satz 11. <sup>10</sup> Übersetzt: *korimiri šinga* = sofort. <sup>11</sup> Übersetzt: *korimiri, kurimiri*. <sup>12</sup> ? Vgl. Satz 25. <sup>13</sup> Vgl. Satz 24. <sup>14</sup> Zuerst angegeben *mīai*, resp. *mīauile*. <sup>15</sup> Vgl. Satz 11. <sup>16</sup> Vgl. Satz 38 *kohēni* etc. <sup>17</sup> *boall-na* = getötet habend sie.

47. *boali nenyé tukuláua eádyę.*  
getötet habend er ging weg (zu den) Tukura er kam.
48. *nále hauéna<sup>1</sup> uaikelene<sup>2</sup>.*  
sie frühmorgens er vernichtete (?).
49. *uaikéleli<sup>2</sup> malúku<sup>3</sup> kélami eádyę.*  
vernichtet habend (?) Yurupari-Affen Haus er kam.
50. *edli kęķę.*  
angekommen er blieb.
51. *ęle bęuęniburu<sup>4</sup> boali nekélámina kęķę.*  
sie (?) in der Dämmerung (?) getötet habend in ihrem Haus er blieb.

Freiere Übersetzung der vorhergehenden Sage (I).

1. *Heménihikę's* schwangere Mutter hatte eine Fischreuse vollendet<sup>5</sup>.
2. Da ließ sich der Urubú (durch den) Leichengeruch (angezogen) herab und fraß.
3. Er fraß ein wenig, H. kam.
4. Dann ging H., nachdem er die Akangatára umgebunden hatte (auf dem) Urubú weg.
5. Nachdem er weggegangen war, setzte er<sup>6</sup> sich oben auf einen Hauspfosten.
6. Dann, nachdem er<sup>2</sup> sich daraufgesetzt hatte..., ging er<sup>7</sup> weg.
7. Seine Großmutter in Jararáca-Gestalt noch (lag) zusammengerollt.
8. Dann... (mit) Tabak blies er (sie) an (durch das) Blasrohr.
9. Seine Großmutter (durch das) Blasrohr (mit) Tabak blies er an.
10. Dann bis zum frühen Morgen schlief sie.
11. Dann der Knabe ging weg, sein Haus er wollte bauen.
12. Indem er es bauen wollte, der Sohn, nachdem er weggegangen war, fällte einen Baum.
13. Dann, nachdem der Baum gefällt war, kam der Jaguar.
14. Der Jaguar kam, er schoß mit dem Blasrohr.
15. Dann, nachdem er weggegangen war, frühmorgens fällte er eine Bacába-Palme.
16. Dann, nachdem die Bacába-Palme gefällt war, kam der Jaguar.
17. Der Jaguar kam, er schoß mit dem Blasrohr.
18. Dann starb der Jaguar, (aus) seinen Zähnen, zurückgekehrt, machte er eine Halskette.
19. Am folgenden Tag ging er weg, (auf der) Geier Pflanzung zog er Mandioka.

<sup>1</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *kuéma*. <sup>2</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *sasáua*. P. C. TATEVIN: La langue Tapihya. Wien, 1910: *sasau* = passer. C. Fr. PH. V. MARTIUS: Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. Bd. II. Dictionario Tupi: *çaço* = atravessar, passar, penetrar = durchkreuzen, durchgehen, durchbohren. <sup>3</sup> Yurupari-macaco, eine Affenart. <sup>4</sup> Übersetzt in der Lingoa geral: *maráua-rame*. <sup>5</sup> Hier fehlt die Angabe, daß die Mutter stirbt. <sup>6</sup> Nämlich *Heménihikę*. <sup>7</sup> Nämlich der Urubú.

20. Nachdem er eine einzige Mandiokawurzel gezogen hatte, kehrte er zurück.
21. Am folgenden Tag, nachdem er weggegangen war (und) eine einzige Mandiokawurzel gezogen hatte, kehrte er zurück.
22. Seine Großmutter verarbeitete die Mandioka.
23. Darauf schickte er seine Großmutter zur Pflanzung.
24. Dann seine Großmutter, nachdem sie Mandioka gezogen hatte, (trug sie sie) auf dem Rücken (heim).
25. Seine Großmutter kleine Fische, *Pupéka miri*, briet (mit Blättern umwickelt<sup>1</sup>).
26. Dann (mit den) kleinen Fischen kehrte zurück der Geier.
27. Zurückgekehrt, heim kam er.
28. (In) seinem Haus (in eine) Korbwanne legte er (die Fische).
29. Nachdem er (sie in die Korbwanne) gelegt hatte<sup>2</sup>, aß er (sie).
30. Nachdem er ein Knabe geworden war<sup>3</sup>, ging er baden.
31. Nachdem er weggegangen war, wohnte er ihr<sup>4</sup> bei.
32. Dann, nachdem er gebadet hatte, ... ging er in ihr<sup>5</sup> Haus (mit dem) Geier-Mädchen.
33. Nachdem er in ihrem<sup>5</sup> Haus angekommen war, trank er Manikuéra.
34. (Als er) getrunken (hatte), (war sein) Bauch leer<sup>6</sup>.
35. Ohne seine Großmutter kam H. sogleich.
36. Heimgekehrt, kam er an (in) sein Haus.
37. Nachdem er angekommen war, wurde er sofort alt<sup>7</sup>.
38. Nachdem er alt geworden war, seine Großmutter sofort ...
39. ... sie zog Mandioka.
40. Heimgekommen, Kaschiri bereitete sie.
41. Die Geier kamen, um Kaschiri zu trinken.
42. Nachdem sie zu trinken gekommen waren, tanzte H.
43. Die Geier wollte er töten.
44. Die Geier, als sie getanzt hatten, tötete er.
45. Er tötete seine Großmutter, ... er tötete.
46. Nachdem er sie getötet hatte, ging er weg.
47. Nachdem er (sie) getötet hatte, ging er weg, (zu den) Tukura-Heuschrecken kam er.
48. Sie frühmorgens vernichtete<sup>8</sup> er.
49. Nachdem er (sie) vernichtet<sup>8</sup> hatte, (zu der) Yuruparý-Affen Haus kam er.
50. Angekommen, blieb er.
51. Nachdem er sie in der Dämmerung (?) getötet hatte, blieb er in ihrem Haus.

<sup>1</sup> Wie diese Stämme allgemein die kleinen Fische braten. Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre unter den Indianern. Bd. II, S. 46. — Hier fehlt die Angabe, daß sie die Fischchen dem Geier gibt. <sup>2</sup> Sc. „und sie aus den Blättern gewickelt hatte“. <sup>3</sup> D. h. H. verwandelt sich in einen kleinen Knaben. <sup>4</sup> D. h. dem Geier-Mädchen. Hier fehlt die ganze Szene mit dem Geier-Mädchen. <sup>5</sup> D. h. das Haus der Geier-Leute. <sup>6</sup> D. h. er wurde nicht satt, die Geier waren geizig. <sup>7</sup> D. h. er nahm seine frühere Gestalt wieder an. <sup>8</sup> Oder: verließ (?).



Dieselbe Sage (I.) aus der Lingoa geral übersetzt<sup>1</sup>.

*Hömānihikō's* Mutter ging mit H. schwanger. Sie hatte eine Fischreuse aus Sipó gefertigt. Als sie sie in den Fluß legen wollte, stürzte sie damit vom hohen Ufer herab in das Wasser, geriet in die Reuse und ertrank. Von dem Leichengeruch angelockt, kam der Urubutínga (weiße Aasgeier) und zerknackte den Bauch der Toten. Da kroch H. hervor. Er setzte sich, mit Akan-gatára, Aufstecker aus weißen Reiherfedern, Affenhaarstricken usw. schon vollständig zum Tanz geschmückt, auf den Hals des Urubutínga und flog mit ihm durch den Wald bis zur Wüstung des Hauses seines Vaters, wo sie gegen Abend ankamen. Dort ließ er sich in Gestalt einer Eule auf einen stehengebliebenen Hauspfosten nieder. Der Urubutínga aber flog weiter in seine Wohnung. *Hömānihikō's* Großmutter lag in der Gestalt einer großen Jararaca (Giftschlange) in der Wüstung zusammengerollt unter dünnen Ambauvablättern. H. blies sie durch sein Blasrohr mit Tabakrauch an, bis sie einschlief und früh am anderen Morgen als Mensch erwachte. Darauf ging die Großmutter mit H. weg, um an einem anderen Platz ein neues großes Haus zu bauen. Als sie dort angekommen waren, sagte die Alte zu H.: „Geh in den Wald und fange den Jaguar, der deinen Vater gefressen hat!“ H. ging in den Wald und fällte einen Baum mit der Axt. Da kam ein Jaguar. H. schoß den Jaguar mit Blasrohr und Giftpfeilchen, zog ihm die Zähne aus und machte sich daraus eine Halskette. Dann ging er nach Hause. Am folgenden Tage ging H. wieder in den Wald und fällte eine Bacábalpalme mit dem Waldmesser (!). Da kam ein anderer Jaguar. H. schoß ihn mit Blasrohr und Giftpfeilchen, zog ihm die Zähne aus und machte sich einen Halsschmuck daraus. Dann ging er heim. Am anderen Tag ging H. zur Pflanzung der Geier, die in alter Zeit Menschen waren. Er zog nur eine riesig große Mandiokawurzel aus und brachte sie heim. Die Großmutter rieb die Wurzel auf dem Reibebrett, einen großen Topf voll Masse, preßte diese durch ein Sieb und buk tags darauf einen Beijú. Am folgenden Tag ging H. wieder zur Pflanzung der Geier, zog nur eine riesig große Mandiokawurzel aus und brachte sie heim. Die Großmutter rieb sie auf dem Reibebrett, einen großen Topf voll Masse, preßte diese durch ein Sieb und buk daraus einen großen Beijú. Am nächsten Tag ging die Großmutter mit H. zur Pflanzung der Geier. Die Sonne war sehr heiß, und H., der vorher groß und alt<sup>2</sup> war, wurde (davon) zu einem kleinen Knaben. Um Mittag kam ein Geiermädchen zur Pflanzung und ging baden im nahen Fluß. H. wollte ihr beiwohnen. Er verwandelte sich in einen kleinen Vogel und umflatterte das Mädchen. Dieses fing den kleinen Vogel. Da faßte sie H. und tat ihr Gewalt an. Dann setzte er sich dem Mädchen auf den Rücken und kam mit ihr zum Hause der Geier. Dort trank er Manikuéra, wurde aber nicht satt (wörtlich: sein Bauch war nicht voll). Dann kehrte er nach Hause zurück. Dort angekommen, wurde er wieder groß und alt. — Seine Großmutter fing kleine Fische und briet sie, mit Blättern umwickelt.

<sup>1</sup> Ich erhielt diese Sage, die sich offenbar auf alte Wanderungen der Kobéua, Kämpfe und Vernichtung anderer Stämme bezieht, in der Lingoa geral und im Urtext. Die erstere Fassung ist bei weitem die genauere. Vieles, was im Urtext unklar und zusammenhangslos bleibt, wird durch diese erst verständlich. <sup>2</sup> D. h. ein Mann.

Sie gab sie dem Geier. Dieser trug sie in sein Haus, legte sie in eine Korbwanne und verzehrte sie<sup>1</sup>. — Dann zog die Großmutter drei Mandiokawurzeln aus, kehrte keim, verarbeitete sie und machte ein großes Kaschiri. Die Geier kamen zum Kaschiri. H. tanzte. Er wollte die Geier töten. Sie tanzten bis zum frühen Morgen. H. sprach zu den Geiern: „Ich will euch töten!“ H. tötete alle Geier mit dem Waldmesser(!). Seine Großmutter schalt ihn und sprach: „Warum hast du die Geier getötet?“ Da tötete H. auch seine Großmutter. Er hieb sie mit dem Waldmesser um den Leib in zwei Stücke. Darauf ging H. weg und kam zum Hause der Tukúra (Heuschrecken), die in alter Zeit Menschen waren. Er tötete sie alle und zog dann weiter und kam zum Hause der Yuruparý-Makako (Affenart), die in alter Zeit Menschen waren. Er tötete alle Yuruparý-Makako und blieb in ihrem Haus<sup>2</sup>.

## II. Weitere Taten des Stammesheros *Heménihike*<sup>3</sup>.

(Bruchstücke.)

52. *utluale keldmina edáli boámela.*  
Wespen Haus in, nach gekommen er tötete.
53. *boiyehēbeámela<sup>4</sup> heménihike.*  
tötete sie ganz (alle) H.
54. *námale enókauale boámela heménihike.*  
? Sauba-Ameisen tötete H.
55. *enókauale boali haléuamela heménihike.*  
Sauba-Ameisen getötet habend warf weg H.
56. *bokótemakáua beónyela kóimala aiúle toábola ini hapuámela*  
Tarakuá-Ameisen Blasrohr ? ? Feuer zurückgekehrt (?) blies  
*heménihike.*  
H.
57. *beónye yamácole boámela.*  
Blasrohr Hirsch er tötete.
58. *himái heóli<sup>5</sup> boámela heménihike.*  
mit Gift bestrichen habend tötete H.

## Freiere Übersetzung der vorhergehenden Bruchstücke (II).

52. Die Wespen, nachdem er zu ihrem Haus gekommen war, tötete er.  
53. Ganz (alle) tötete sie H.  
54. . . . die Sauba-Ameisen tötete H.  
55. Die Sauba-Ameisen, nachdem er sie getötet hatte, warf weg H.  
56. Die Tarakuá-Ameisen (mit dem) Blasrohr . . . Feuer . . . blies H.  
57. (Mit dem) Blasrohr den Hirsch tötete er.  
58. Nachdem er (den Pfeil) mit Gift bestrichen hatte, tötete H.

<sup>1</sup> Diese Episode mit den kleinen Fischen bleibt hier, wie im Urtext, unklar und ohne Zusammenhang. <sup>2</sup> Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre etc., Bd. II, S. 159 ff. <sup>3</sup> Nach dem Kobéua *glá* in *Namokoliba* am Rio Cuduiarý. <sup>4</sup> Übersetzt in Lingoa geral: *yuká pau(a)*. — *Pa, pau, pawa* (nach TATEVIN) = achever. *pawa* = tout entier. <sup>5</sup> Mein Gewährsmann strich dabei zur Demonstration mit seinem rechten über seinen linken Zeigefinger, als wenn er ein Blasrohrpfeifchen mit Gift bestreiche.

Inhalt der vorhergehenden Bruchstücke nach der Erzählung in der Lingoa geral.

Außer den Jaguaren, Geiern, Heuschrecken und Affen tötete H. noch die Wespen, die Sauba-Ameisen, die Tarakuá-Ameisen, die alle in alter Zeit Menschen waren. Ebenso tötete er die Hirsche, die auch in alter Zeit Menschen waren. — Das Haus der Wespen zerklatschte er zwischen seinen Händen und tötete so alle Bewohner. — Die Saubas zerrieb er zwischen den Händen und warf sie dann weg. — In das Haus der Tarakuá blies er Feuer mit dem Blasrohr, so daß alle Bewohner tot niederfielen. — Die Hirsche tötete er mit dem Blasrohr und Giftfeilchen<sup>1</sup>.

III. *Heménihikē* mit seinem Bruder *Mianikē tēibē* verbrennt die Uanána<sup>2</sup>.

A.

59. *heménihikē makéuē* *mianikē tēibē makéuē* *okódyiuāle*  
*Heménihikē* mit, zusammen, und *Mianikē tēibē* mit, zusammen, und die Uanána  
*kēlāmi-ne huálama.*  
 Haus in verbrannten.

60. *heménihikē mamlomiuale*<sup>3</sup> *ķeuaitentburu okódyiuāle huaíuē.*  
 H. Kinder weibliche zu Frauen begehrt die Uanána verbrannte.

61. *mianikē tēibē makéuē* *heménihikē makéuē* *okódyiuāle*  
 M. mit, zusammen, und H. mit, zusammen, und die Uanána  
*huāniburu boaimāla.*  
 verbrannt tötete.

62. *okódyiua numđatakōē nēnyāma.*  
 Die Uanána Carurú-Cachoeira gingen weg, flohen.

B.

63. *heménihikē makéuē* *mianikē tēibē makéuē* *okódyiua*  
 H. mit, zusammen, und M. mit, zusammen, und der Uanána  
*kēlāmi huálama.*  
 Haus verbrannten.

64. *okódyiuāle mamlomiuale ķeuaitetu heménihikē okódyiua*  
 die Uanána die Kinder weiblichen weil zu Frauen begehrten H. der Uanána  
*kēlāmi huaibi*  
 Haus verbrennt.

Freiere Übersetzung der vorhergehenden Sage (III).

A.

59. *Heménihikē* und *Mianikē tēibē* die Uanána in (ihrem) Haus verbrannten.  
 60. H. verbrannte die Uanána, nachdem sie (seine) Töchter zu Frauen begehrt hatten.  
 61. M. mit H. verbrannte die Uanána (und) tötete (sie).  
 62. Die Uanána (nach) Carurú-Cachoeira flohen.

<sup>1</sup> Vgl. KOCH-GRÜNBERG: Zwei Jahre etc., Bd. II, S. 161 bis 162. <sup>2</sup> Nach dem Zauberarzt *Pauđkē* in *Namokoliba* am Rio Cuduiarý. A und B bezeichnen zwei etwas verschiedene Versionen, die ich von demselben Gewährsmann zu verschiedenen Zeiten erhielt. <sup>3</sup> Zusammengezogen aus *mamđlo(a)-nomtua-le* = Kinder-Weiber = Mädchen, Töchter.



## B.

63. H. und M. der Uanana Haus verbrannten.

64. Weil die Uanana (seine) Töchter zu Frauen begehrt hatten, H. der Uanana Haus verbrannt.

Inhalt der vorübergehenden Sage (III) nach der Fassung in der Länge genau.

*Mamankito* hatte zwei Töchter. Die Uanana, die in sehr alter Zeit am Queray an dem hohen Gebirge Mabo, nicht weit von Namokallia, wohnen, hatten sie geraubt, um sie zu Frauen zu haben. Darauf zog H. mit seinem Bruder *Mianki* los, nach Mabo und verbrannte ein großes Haus der Uanana auf diesem Gebirge mit vielen Bewohnern. Die (fliehenden) Uanana flohen nach Caruru-Cachoeira.

(Fortsetzung folgt)



<sup>1</sup> Demnach erzählt diese Sage, daß die Obermündigen (die 80-jährigen) Zwei Jahre etc. Bd. II. S. 144—145, 165—166. Abb. 93.

# Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea.

Von P. FR. VORMANN, S. V. D., Potsdamhafen, Deutsch-Neuguinea.

## Vorwort.

Im folgenden gebe ich die Darstellung der Initiationsfeiern der Monumbo, und zwar zunächst in den wörtlich aufgenommenen Monumbo-Texten (mit Interlinear-Übersetzung), wie sie mir von Monumbo-Leuten selbst mitgeteilt worden sind. Außer dem Vorteil der Authentizität der Darstellung des Gegenstandes und des unmittelbaren Einblickes in die Auffassungs- und Darstellungsweise, der dadurch gewonnen wird, werden damit auch zum erstenmal längere Textstücke in der so komplizierten Monumbo-Sprache dargeboten<sup>1</sup>.

Im zweiten Teil gebe ich meine eigene Darstellung, die stellenweise noch einige Ergänzungen bringt, aber im großen und ganzen sich so eng an die Monumbo-Texte anschließt, daß sie als eine freiere Übersetzung und, wenn man will, als eine Art „Kommentar“ dazu angesehen werden kann; zum näheren inhaltlichen Verständnis der Texte wird deshalb ein für allemal auf diese „Kommentar“-Übersetzung verwiesen. Im einzelnen sei dabei auch auf meine früheren im „Anthropos“ über die Monumbo erschienenen Artikel hingewiesen: „Dorf und Hausanlage bei den Monumbo“, IV (1909), S. 660—668 (im folgenden zitiert unter der Sigle A); „Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua“, V (1910), S. 407—418 (zitiert unter B); „Tänze und Tanzfeierlichkeiten der Monumbo-Papua“, VI (1912), S. 411—427 (zitiert unter C).

Für die Schreibweise in der Monumbo-Sprache gelten folgende Regeln:

Die tönenden Verschlußlaute *g*, *d*, *b* kommen im Monumbo nur nasaliert (= *ng*, *nd*, *mb*) vor; nur *b* ist nach einigen Gutturalen nicht nasaliert, außerdem gibt es einzelne Wörter, wie *gadagada*, bei denen die Nasalierung fehlt. In den folgenden Texten ist überall im Anlaut der Wörter die Nasalierung nicht bezeichnet, muß aber gesprochen werden, so *girót* = *ngirot*, *de* = *nde*, *bambar* = *mbambar*. Im Inlaut ist statt des richtigeren *ng* überall *ng* geschrieben, da eine Zweideutigkeit ausgeschlossen ist, indem überall *ng* = *ng* zu sprechen ist.

*ei* = *e + i*.

*ai* = *ei*.

*ae* = *a + e*.

<sup>1</sup> Vgl. P. FR. VORMANN und P. W. SCHARFENBERGER: Die Monumbo-Sprache, Grammatik und Wörterverzeichnis. Linguistische Anthropos-Bibliothek. Bd. I. Wien 1915. Es ist jedoch zu beachten, daß diese Texte, aufgenommen schon vor der letzten Durcharbeit der Grammatik durch P. SCHARFENBERGER, noch nicht die Genauigkeit der Lautaufnahme aufweisen, wie sie in der Grammatik vorliegt; so wird z. B. nicht unterschieden zwischen der tonlosen und der tönenden Form der dentalen Affrikata (*ts* und *dz*), sondern beide Laute mit *ts* wiedergegeben. Auch gelangen die hinteren Gutturalen (*k* und *q*) nicht zur Bezeichnung.

## I. TEIL:

## Texte in der Monumbo-Sprache mit Interlinearversion.

1. *Kurúmbe néimbe ginbaimingembe, nama mon gimbakim kana.*

Wenn den Jungen die Schamgürtel man umgürtet, dann so man macht.

*Mer kurúmbe kapokápoi putun bomirimingembe, nama néimbe*

Wenn den Knaben die Schamhaare etwas herauskommen, dann die Schamgürtel  
ginbaimingem.  
man ihnen umgürtet.

*Waním bambár girót, ama murúp tsangatsangánindét, ama*

Im Dorfe einen Verschlag man nimmt, und dann der Murup meldet sich, und  
nindänge. *Kurúmbe girón, de tsorémbo tamtakil unum giongimín-*

weint (heult, pfeift). Die Jungen man nimmt, Kokosnußschalen an den Fuß man ihnen

gem. *Kawatsáka gotengoteangindem, gimbengindem:* „*Kurúmbe umék nini*  
bindet. Die Weiber besucht man, man sagt ihnen: „Kinder eure gehörig

*nait ipa giwar kana.“ Kawatsáka kurumbé kana paroróine bondét a*  
im Feuer brennen sollen.“ Die Weiber der Jungen wegen traurig werden und

*bondänge: „De tserémbo kuriáko bootsikéne.“*

meinen: „Die Kokosnußschalen auf dem Wege lösen sich.“

*Kurúmbe bambár unum giwátsik. Giwatsikó nama pangáran*

Die Jungen in den Verschlag hineingehen. Sie gehen hinein und die Alten

*giwiramin a bambár giluluátso oraranginde.*

sehen sie und an dem Verschlag sie rütteln und schreien.

*Bambár iningarépa kapokápoi gipargikumandundúom. Kondúpo*

Im Verschlag inwendig Joche hat man aufgerichtet. Auf dem Boden

*nait tsemiwe gikóm, bonguárbotsa, naiti buliakgitem bo-*  
Feuerplätze man hat gemacht, die noch da sind, die Feuerglut man angezündet sie

*ngáro. Ambukúne nein kurúmbe naun gindengemingem, itir*  
brennen. Die älteren Jungen den Schamgürtel-Jungen die Hände nehmen, sie eine

*giót, kapokapói gutsum giwior; a burgindem, ikatsa*  
Reihe machen, durch die Joche gehen sie hindurch; sie ziehen sie wieder heraus, an der

*gimbangiwiri, giwirigiwári, giutsu a giwior laka; burgín dem*  
Nordseite gehen sie heraus, und kommen, und gehen noch einmal durch; sie ziehen sie

*laka. giwirigiwári giwiór laka. Kapokapoi gutsum giwiaró,*  
wieder heraus, kommen und gehen noch einmal durch. Durch die Joche gehen sie,

*nama ambokúne, kapokápoi gatsémam giupgítsaótse ginánan giwitsáo,*  
und die älteren Jungen, welche am Jochrande stehen und lauern,

*tatamúk unum palipalikginden. Murup gokóipa nindänge. Pa-*  
mit einem Tatamuk-Stengel schlagen sie dieselben. Der Murup im Männerhaus pfeift. Die

*ngáran gimbaké nama: Gikúmak!*

Alten sagen:

Fertig!

*nárun angám unum gindámop. Ambukúne gimbenginden*

Dann auf ein langes Holz sie sich setzen. Die älteren Jungen sagen zu ihnen und

*gimbake: „Ukátsik, murúp érkambol upuringep.“ Giwátsik,*

sprechen: „Gehet hinein, des Murup Eckzahn faßt an.“ Sie gehen hinein, und des

*murúp érkambol giuringép a gimbangiwiri, gnarún unum laka gindámop.*  
Murup Eckzahn fassen sie an und gehen heraus, aufs Holz nieder sie sich setzen.



*Pangáran murupika tsawóra gindāngem bowari na kurúmbe gio-*  
Die Alten Murup-Flöten viele holen heran und den Knaben sie

*mingem, gimbenginden: „Raporapotsét mae, ma murúp urót kio.“*  
geben, und sagen ihnen: „Seid nicht geizig, sonst dürft ihr den Murup nicht nehmen.“

*Pangáran ambukúne gimbenginden: „Aria, ungban!“*  
Die Alten zu den älteren Jungen sagen: „Vorwärts, schlagt sie!“

*Ambukúne kurúmbe girón, baleakginden, kumbenginden: kurún,*  
Die älteren Jungen die Knaben nehmen, heben sie hoch, strecken sie aus: einen Jungen,  
*óar kawuriwurianitsetsuo, nim tatamúk unúm moráp unum gin-*  
der das Wachsen schnell gemacht hat, mit einem Tatamuk-Stengel auf den Rücken sie  
*bát; kurún, ta tsambananganindé nini, de bangabangá gutsúm*  
schlagen; einen Jungen, der ein Schwächling ist, mit einer Kokosnußblattrippe

*palipalikgindet a giupúrut.*  
sie schlagen und ausstrecken.

*Pangar taka biminge nandá maromaroianindem. Pangár taka nanda*  
Alter ein die Stöcke früher hat bezaubert. Alter ein anderer früher

*manimbap nungón aka nandúr nindíwin ningári, tsiníp nimbá-*  
in den Busch ist gegangen und Medizin hat geholt und ist gekommen, eine Salbe hat ge-  
*kip. Palipalikgindengó, nama kurúmbe gindānge gimbáke: „Akumak, akúmaq!“*  
macht. Sie schlagen sie, und die Jungen weinen und sagen: „Fertig, fertig!“

*Morap-tsululúnge borimínga. Pangar, tsiníp nimbakipó minini, tsiníp*  
Rückenschmerzen bekommen sie. Der Alte, welcher Salbe gemacht hat, mit Salbe

*unum banginápa, naumbir talangauká gutsum, kutúp unum numbúm-*  
auf dem Kreuze, an den Ellenbogen, an den Knien bestreicht

*ban. Pangár taka neimbé maromaroianindimíngem; giúmam*  
er sie. Alter ein anderer die Schamgürtel bezaubert ihnen; sie ziehen sie aus-

*gingbaimíngem. Otsám mae, tsikatsikam buarbonda;*  
einander und umgürten sie ihnen. Sie dürfen sie nicht losmachen, immer müssen sie umbleiben;

*gindapó, nama giotsam.*  
wenn sie baden, machen sie sie los.

*Kotoangiombé, nama yor gimbimíngem. Gomá takala pai*  
Wenn sie dies vollendet haben, Eingewickelter sie ihnen geben. Einsiedlerkrebs einen

*yorgikbat; tsim bangáu tsaworá pai puputuliangitem,*  
einzigen haben sie eingewickelt; Brotfruchtbaumblätter sehr viele haben sie zusammen-

*narkúmbe tsaworá pai gutsum gikóngim. Nein kurún taka nárkun*  
gerollt, mit vielen Schnüren umbunden. Schamgürteljunge einer eine Schnur

*naka tsim banga táka nuotsapet kalaweanindépet, ta laka nimbíngem.*  
und ein Brotfruchtbaumblatt macht los und wirft beides fort, einigen anderen gibt er es.

*Nin laka nárkun táka, tsim bangá taka nuotsapét a kalaweanindépet,*  
Der auch Schnur eine, Brotfruchtbaumblatt eines macht los und wirft beides fort,

*ta laka nimbíngem. Kotoanungopuó minini, gomá puliaknindet. Ambu-*  
einem anderen gibt er es. Der es nun zu Ende führt, den Einsiedlerkrebs findet er. Die

*kúne orarangitse gimbáke: „Mingú nanúmbo giámbe náka!*  
 älteren Jungen schreien und sagen: „Ihre Mütter sollen sie bezahlen auch noch!  
*Yor inána gikótsap, palipalikúnden maláka.“ Kurúmbe*  
 Eingewickelter dieses haben sie losgemacht, prügelt sie sofort.“ Die Jungen  
*giwírep. Doline gindét ama gindamóp laka.*  
 laufen fort. Sie ruhig werden und setzen sich wieder.

*Pangáran nonokorianginden gimbenginden:*  
 Die Alten belehren sie und sagen zu ihnen:  
*„Otsá tsambówe nari lumulumút wambakipó, nama ungbá undiretwe*  
 „Wenn Menschen zwei Unkeusches sie tun, dann (ob) verheimlicht ihr sie  
*iki, umbák iki upúla upirikenia.“ Bak máe kana,*  
 (ob) nennt sie vielleicht, ihr selbst müßt es wissen.“ Sie sollen sie nicht nennen,  
*gipengitséngo.*  
 sagen sie ihnen.

*„Kawatsáka murúp nanakaundikel mae; umbeundembé, nama*  
 „Den Weibern den Murup zeigen sollt ihr nicht; sagt ihr es ihnen, dann  
*upén.“*  
 müßt ihr sterben.“

*„Nangurnangurgitsuótse ginánan kawatsáka, betsém mae.“*  
 „Diejenigen, welche stehlen, den Weibern angeben sollt ihr nicht,“

*„Meróna angamatsik ta kawatsáka umbeundém mae.“*  
 „Männer Sitte eine den Weibern sagen sollt ihr nicht.“

*Kotoangiombé, nama pangáran naka ambukúne giurúngam,*  
 Wenn dies fertig ist, dann die alten und die älteren Jungen stehen auf,  
*bingabingángo gimbimíngem kana<sup>1</sup>:*  
 Schauspiele ihnen geben um zu:

1. *Ondeapíka gindángam, neín neipeninge gindángam, merimértset*  
 Ondeap-Liane nehmen sie, Schamgürtel Spitzen nehmen sie, gewalttätige  
*tuonangakgíndep; aora giringiári, ondeapíka kurúmbe*  
 Erregung bezeichnen sie; die Tanzreihen kommen, die Ondeap-Lianen bei den Jungen  
*nalea giomíngem.*  
 nahe sie legen ihnen hin.

2. *Itir giúp, elaelangitse, kawatsáka giwireik kana, intsa-*  
 Sie stehen in einer Reihe, recken die Hälse, nach Weibern zu sehen um zu<sup>2</sup>, gleich-  
*rán pai kongíndet, giúar, giurungám laka, elaelangíndet laka,*  
 mäßig ganz bücken sie sich, sie legen sich hin, stehen auf wieder, recken die Hälse wieder,  
*tsarakgíndem, giwírep: kurúmbe nangúr nónokoriangitséngo.*  
 wenden sich, eilen, laufen fort: die Jungen das Stehlen lehren sie.

3. *Tsapóap girópet; tsirika giwiréik, tsapoáp unum ginbam,*  
 Fischespeer sie nehmen; nach Fischen sie sehen, mit dem Fischespeer sie werfen,  
*aóra giringiari: kurúmbe tsapoáp nonokoriangitséngo.*  
 die Tanzreihen kommen: die Jungen den Fischespeer sie lehren.

<sup>1</sup> Kana „um zu“ wird als Postposition dem Infinitiv nachgesetzt.

<sup>2</sup> Siehe Anm. 2.

4. *Eáp girót; ama aóra giringiari: kurumbe de eáp*  
 Fußschlinge nehmen sie; und die Tanzreihen kommen: die Jungen die Kokos-  
*nonokoriagitséngo.*

nuß-Fußschlingen lehren sie.

5. *nanúr naka eáp girótset; aóra giringiari: ku-*  
 Einen Haken und eine Fußschlinge nehmen sie; die Tanzreihen kommen: die  
*rúmbe tsim eáp naka nanúr nonokoriagitséngo.*  
 Jungen Brotfruchtbaum-Fußschlinge und Brotfruchtbaum-Haken lehren sie.

6. *Rurumarúma giúp, naun ginelengikenia; gamíngam*  
 Zu zwei gegenüber stellen sie sich, bei den Händen nehmen sie sich; gegeneinander  
*ginbonia, aóra giringiari: kurúmbe kiéne nonokoriangitséngo.*  
 bewegen sie sich, die Tanzreihen kommen: die Jungen das Begatten lehren sie.

7. *Kawatsáka kumbemine botsapuotsé nini mer kurúmbe elelengak-*  
 Zu den Weibern, welche sich nackt baden, die Jungen schielen hin-  
*gitsémbe: inána laka kurúmbe nonokoriagitséngo, aóra giringiari.*  
 über: dies auch die Jungen sie lehren, die Tanzreihen kommen.

- Boinim kotoangiombé, nama nein kurúmbe itsam gulia-*  
 Dieses vollenden sie, und dann die Schamgürtelungen das Festessen verteilen.  
*ngindem. Ambukúne naun gitengemíngem murúp gitsámbo*  
 Die älteren Jungen an der Hand sie haben genommen und den Murup sie haben  
*iná kana itsamíngé gimbíngem.*  
 gespalten, deshalb Essen sie ihm geben.

- Murúp niwirepá, nama ambukúne neim kurúmbe gi-*  
 Wenn der Murup fortgeht, dann die älteren Jungen zu den Schamgürtelungen sagen:  
*mbenginden: „Tsáiran imbánap, bingabínga tsáiran naná nono-*  
 „Laßt uns an die See hinuntergehen, das Schauspiel des Ufers lehren  
*koriaíndop.“ Giwanapó, nama ambukúne ondéap bingabínga nono-*  
 wir euch.“ Sie gehen hinunter, und die älteren Jungen das Ondéap-Lianenschauspiel lehren  
*korianginden<sup>1</sup>. Kurúmbe tsáiran gindamogindá, nama tsinger ta gimbákin.*  
 sie dieselben. Die Jungen an der See bleiben, und Haus eines sie bauen.

- Giuáro, gindápo, merimerginde, bureburengindikenia, kumen taritar-*  
 Sie schlafen, sie baden, sie erregen sich, sie salben sich, das Kopfhaar drehen sie  
*gindikenia, murúp de tsúnga gimbarémbe giwámbe, ambukúne*  
 sich zusammen, Murup-Kokosnußwasser bereiten sie sich und trinken es, die älteren Jungen  
*murúp ginbuambeíngo. Nama gindúon, nin kurún nungú na-*  
 den Murup sie lehren. Manchmal nehmen sie dieselben, dieser Junge seinen,

- nam, nin nungú nanam, manimbap gion: nandúr nonokoriaginden.*  
 dieser seinen, und gehen in den Busch: Medizin sie lehren dieselben.  
*nandúr giwámbe nama murúp taratáran gimbakítso.*  
 Medizin essen sie und dann den Murup sehr gut machen.

- Murúp buamboin kotoangiombé, kurúmbe taratáran gimba-*  
 Wenn sie die Murup-Unterweisung vollendet haben, die Jungen ihn sehr gut machen  
*kítsó, nama menepika ka bánga rangarangá gutsum, gingbám; matíka*  
 können, dann ihre Zungen mit einem Baumblatt, das sehr scharf ist, bearbeiten sie; das Blut

<sup>1</sup> Siehe oben S. 162.



*bowanápi, iwargíndet; tsirika, burúpe, wangén nari, gumuníwe,*  
 fließt, sie enthalten sich; Fische, Schwein, bei der Ebbe Gesuchtes, Brühen,  
*de tsún, daúmbe gingbóram, gindamopaingindá.*  
 Kokosnußwasser, Zuckerrohr mögen sie nicht, sie sitzen nur.

*Murúp lilikinge taratáran takólo gimbakimbé, nama tsungán*  
 Wenn sie die Murup-Melodien ganz gut machen, dann an das Wasser  
*giwanáp, amatsa pangáran de tsúnga gimbarimíngem; giwám, iwar*  
 sie gehen, und die Alten Kokosnußwasser ihnen bereiten; sie trinken es, das Ent-  
*dawáka iup. Ambukúne gimbáren, manímbap gión,*  
 halten zu Ende ist. Die älteren Jungen rasieren sie, und sie gehen in den Busch, und der  
*nakutsakútsar gión. Koar unum banimbanikginden. Giwét ama*  
 Nakuzakuzar-Prozedur unterwerfen sie. Mit Lalang-Gras enthäuten sie dieselben. Sie gehen zu-  
*wéawéa gindámbok. Ambukúne itir giúp, naua*  
 rück und das Weawea zerspalteten sie. Die älteren Jungen in einer Reihe stehen, an den Händen  
*gindendemíngem; pangáran rurumarúma giúp, biníngé gitsóm*  
 sie nehmen; die Alten zu zwei und zwei gegenüberstehen, Stöcke tragen  
*bongóia. Kapokápo takalá pai gipákit. Kapokapó gutsum giwét,*  
 sie. Joch eines nur hat man gemacht. Wenn sie durch das Joch gehen,  
*ana pangáran palipalikginden. Giwét taka, tsáiran nalangíndet*  
 dann die Alten schlagen sie. Sie gehen noch weiter, in der See schwimmen sie  
*giwári. Gikúmak. Gindamogínda, tsaut mailien nindé nama, bureburé-*  
 und kommen. Sie sind fertig. Sie bleiben sitzen, wenn die Sonne kühl wird, dann salben  
*ngindikénne, nandín giwám, waním giwiri. Nakútsar kurúmbe gikbaíngo.*  
 sie sich, schmücken sich, gehen ins Dorf. Nakuzar-Jungen nennt man sie.

## 2. Kurúmbe karáun gióp.

### Die Jungen einen Karaun-Gürtel legen um.

*Nakútsar kurúmbe angamíne gindé nama kapidápo pupulbonba-*  
 Wenn die Nakuzar-Jungen lang werden und die Barthaare sich kräuseln,  
*ndemín, ama karáunan giomíngem kana, lelalelangítse, mingunatanga*  
 dann die Karaun-Gürtel man ihnen umlege, daß man, verlangen sie und ihren Vätern  
*gimbenginden.*  
 sagen sie es.

*Mingunatánga únge gimbakimíngem, mingú aluakgíndem.*  
 Ihre Väter Fischkörbe machen ihnen, sie selbst bringen sie auf die See.  
*Tsirika bowatsík; a kumotiagíndem, karáun nandúr tsi.*  
 Fische gehen hinein (und); sie kochen diese im Bambusrohr, Karaun-Gürtel Medizin ist es.  
*Kumotíwe ambukúne giomíngem; ambukúne gindángam mingu-*  
 Die Bambusrohre den älteren Jungen sie geben; die älteren Jungen nehmen sie und sie  
*wóngá giomíngem. Minguwóngá gindángam mingiónga giomíngem.*  
 ihren älteren Brüdern geben. Ihre älteren Brüder nehmen sie und sie den noch älteren Brüdern  
*Mingiónga gindángam mingubandirúnga giomíngem. Mingu-*  
 geben. Die noch älteren Brüder nehmen sie und sie Alten geben. Die  
*bandirúnga gindángam kaiputánga giomíngem. Kaiputánga gindángam*  
 Alten nehmen sie und sie den Älteren geben. Die Älteren nehmen sie

*pangáran* *giomíngem, giwam.* *Pangáran bon ginbóndem,*  
und sie den ganz Alten geben, die sie essen. Die ganz Alten eine Zeit bestimmen und  
*gimbáke:* „*Em unaná kana min unduón a upánap tsáiran.*“  
sagen: „An diesem Tage sie holt und geht hinunter an die See.“

*Tamár gíron giwánap tsairan, mamatákgindet. Em*  
Am Abend nimmt man sie und geht hinunter an die See, und sie singen. Wenn der  
*úwa, kolék tsirninden. Tsa maromaroianindak, kumén tarika,*  
Morgen anbricht, der Kolek macht sie glatt. Ein Wasser bezaubert er, die Haarstränge,  
*mongúpo, dangáre bondimíngem. Neimbe giótsam,*  
die Ohrschmucke, die Armbänder schneidet er ihnen ab. Die Schamgürtel machen sie los.  
*damólan giwím. Lin giomíngep gindámop.*  
Schürzen und Bananenblätter sie antun. Ein rundes Holz legt man ihnen hin, sie setzen sich.

*Kewénan tsim banga poakúnden, tare uópet, okóm*  
Die Kevenang Brotfruchtbaumblatt hat durchbohrt, Augen dann gemacht, das Gesicht  
*umbambárem, umbawwiri kurúmbe tare gutsum ilitakúnden. Kurun*  
damit bedeckt, sie kommt und die Jungen durch die Augen scharf ansieht. Dem, welchen  
*koántsar nungorambotsó nini, okóm dundungakúndet; kurún,*  
das Blütenende die Banane abgebrochen hat, ins Gesicht sie spuckt, den Jungen,  
*oar nanám, periaúndet.*  
der gut ist, lobt sie.

*Gindamoginda, ambukúne wanim giwiri, kawatsáka naleagindi-*  
Sie bleiben sitzen, die älteren Jungen gehen ins Dorf, Frauen ihnen auf-  
*mingem. Mutaré ninéi kindánon pai gindimaim; neimberetsé nini aluak-*  
laden. Gegen die Kleinen Sand nur wirbeln sie auf; die Großen bringen  
*gindimíngem mingunátanga mingunanúmbo giókem. Ambukúne giwá-*  
sie ihnen zu ihren Vätern und Müttern. Die älteren Jungen kommen

*nap; ongár giók, tsinatsinanginde, mamatakginge em úwa.*  
wieder; eine Trommel stellen sie hin und singen und leiern, bis der Tag anbricht.  
*Em úwa, manimbap nandúr gimbakimíngem. Detsún guamó*  
Wenn der Tag anbricht, dann im Busch Medizin man macht. Kokosnußwasser in eine  
*gutsum gión: kaip naulgíndem, moléi giumgindüom, de ginguórop.*  
Schüssel tun sie; Bäume schaben sie, eine Blume zerpflücken sie, Kokosnuß reiben sie.

*Boi tsawora takeagíndem, barorakíndem, tsitsimáka ginbám*  
Dies alles tun sie zusammen, vermischen es, zu Semmeln machen sie es zusammen  
*gangorá gutsum bowánap, bowár. Gangóra nivél, ama gi-*  
und lassen es in einen Topf hinab, es muß kochen. Wenn der Topf kocht, dann  
*ndungüret; tsitsimaka gindángam, pigakíndem, nuk uwanápi de*  
schütten sie ihn aus; die Semmeln nehmen sie, drücken sie aus, der Saft fließt herab und  
*tsun unum úar. Boumakó, nama kurúmbe gimbengínden:*  
in das Kokosnußwasser hinein. Wenn das fertig ist, dann sie zu den Jungen sagen:

„*Ukári nandúr ukám!*“ *Kutúp gingbúrim, nandúr giumám, pai buká*  
„Kommt Medizin ēBt!“ Sie die Knie beugen, die Medizin schlürfen sie, und so die  
*bondupémin. Embon natáka manimbap gindamoginda, nandüre*  
Bäuche werden ihnen voll. Tage fünf im Busch bleiben sie, Medizin sie  
*giám; indúpo mamatakpainginde, kuár ma kio.*  
essen; in der Nacht singen sie nur, schlafen gibt es nicht.

*Kotoangiombé, nama karáunan giomingem. Karaunan*  
 Wenn sie das fertig haben, dann die Karaun-Gürtel man ihnen umlegt. Die Karaun-Gürtel  
*tsimeré nini yum bangáu tsi. Ka gindámbop, yum bangá gión*  
 die neuen Pandanusblätter sind. Ein Holz spaltet man, das Pandanusblatt legt man  
*giwátsik, nait unum tsolakgindén a pipilginden. Karáunan morapó*  
 hinein, im Feuer biegt man es und rollt es zusammen. Die Karaun-Gürtel die  
*nini ka, inu góa, tsilán tsi. Goa karaún morápo, da-*  
 späteren eines Baumes, der Goa heißt, Rinde sind. Der Goa-Karaun-Gürtel wird später, wenn  
*ngar kirán tsiapindé nama, giók. Kurúmbe koárimam gión bur*  
 schon der Leibgurt anzulegen herannaht, umgetan. Die Jungen ins Gras sie gehen, das Schwein  
*gindámbot. Pangáran koárimam rurumarúma gindámop, koariwe,*  
 zu spalten. Die Alten im Grase je zwei zu zwei gegenüber setzen sich, Gräser,  
*daun bangáu, tikitik bangáu gitsombongóia. Ambukúne naun*  
 Zuckerrohrblätter, wilde Zuckerrohrblätter halten sie. Die älteren Jungen an der Hand  
*gindéngemingem, itir giúp, gión, pangáran banimbantikginden.*  
 sie fassen, in einer Reihe stehen, gehen, die Alten enthäuten sie.

*Giútsu giwét tsairan, weawéa laka gindámbok, nalangindet giwári.*  
 Sie gehen zurück an die See, Weawea auch sie spalten, sie schwimmen und kommen.

*Tsungán giwánap. Tsungáng giuárginda em úwa. Pangáran kawa-*  
 Ans Wasser gehen sie. Im Wasser liegen sie bis Morgen. Die Alten Frauen  
*tsáka ir irápo gindendikem, kurúmbe sokáe angám ta gimbakimíngem,*  
 die Schamhaare nehmen fort, den Jungen eine lange Tabakzigarette machen sie davon,  
*lulúk giwáp kana. Morápo sokaenge oáre ninéi gimbakimíngem.*  
 zusammen müssen sie die rauchen. Nachher Tabak guten machen sie ihnen.

*Morápo deimbe olakámam gindopomingem. Deimbe boinini ima-*  
 Nachher Fleisch der Kokosnuß in den Mund sie stecken ihnen. Fleisch dieses bedecken  
*tsikiabóndem. Pangáran mamatakgingéngo. Em úwa giwiri tsu*  
 sie mit Samen. Die Alten singen ihnen zur Ehre. Am Morgen steigen sie heraus, am  
*gatsémam gindámoginda.*  
 Ufer sie bleiben sitzen.

*Tsaut unumakó, nama bureburenginden, gimbáren, kumeninge*  
 Wenn die Sonne zur Neige geht, salbt man sie, rasiert man sie, ihr Kopfhair  
*giomingem, tsam unum tsoalakginden. Tamár giwiri wanim; itsám*  
 legt man ihnen schön, mit der Nadel zupft man sie. Am Abend gehen sie ins Dorf; Festessen  
*guliángindem, pangáran, ambukúne gindángam giwám.*  
 verteilen sie, die Alten, die älteren Jungen nehmen es und essen es.

### 3. Kurúmbe dangáre bowirandémin.

Die Jungen die Rotanggürtel ziehen an.

*Karáun kurúmbe namberétse gindét ama, kapidápo bowiri-*  
 Wenn die Karaun-Jungen groß werden, wenn die Barthaare heraus-  
*mingá, nama dangáre bowirandémin.*  
 kommen, dann die Leibgürtel gehen an ihnen herauf.



*Tsáiran giwánap gindamoginda, paringe ginbóndem, tsitsik-*  
 An die See gehen sie und bleiben da, Stöcke vom Par-Baum schneiden sie ab, ent-  
*gindem dangáre pipitgindem. Dangár pangár gimbákik,*  
 basten sie, die Gürtel rollen sie daran auf. Den Hauptgürtel (Muttergürtel) machen sie, daß er  
*uwíran, uwirik úar; dangár kurúmbe gimbákim, bowíran*  
 (am Leibe) hinaufgeht, er liegt zuunterst; die kleinen Gürtel machen sie, daß sie (am Leibe)  
*bunú, bouár; morápo dangaráo gióngep*  
 hinaufgehen, am oben Rande ruhen sie; zuletzt den langen Rotanggürtel legen sie sich um,  
*kondúpo iúar.*  
 am unterem Rande ruht er.

*Kotoangiombé, nama longange gindendemingem. Kumén bangáu la-*  
 Wenn das fertig ist, dann die Haartrichter nimmt man für sie. Die Kopfhaare mit  
*peká gutsum pipitgindimíngeno, longá gutsum gióm bowátsik; longá*  
 einer Schnur rollt man zusammen, in die Haarröhre steckt man sie hinein; die Haarröhre  
*naka kumén bangáu takeangindem gióngim.*  
 und die Kopfhaare zusammen man bindet sie fest.

*Wanim giwiri, óngar giók, ginbák, pangáran kurúmbe*  
 Ins Dorf sie gehen, eine Trommel stellt man hin, schlägt sie, die Alten die Jungen  
*egindem. Kurun ta nungunáta nipáke: „Tsek ek loloátse mindái,*  
 ausschimpfen. Ein Junge sein Vater sagt: „Du, ich Gastfreundschaft übe so wie,  
*tsimbakimbé iki? tsek lotsoála tsindamotsindá.“ Otangáka mon-*  
 du machst es wohl? du ohne Gastfreundschaft bleiben wirst.“ Worte solcher  
*bakipine gimbengindéngo, óngar ginbáko, ingungunginde.*  
 Gestalt, sagen sie ihnen, die Trommel schlagen sie, sie streiten sich.

*Em taka dangár kurúmbe wane walelengakgindem. Kurún,*  
 Eines Tages die Rotanggürteljungen die Dörfer besuchen. Einen Jungen,  
*nári lumulúmut bakipuo kíó minini periangindet, longa koneaindet. Kurun,*  
 der Unkeusches nicht tut loben sie, sein Haarschopf gefällt. Ein Junge,  
*nári lumulúmut nimbakipuo minini, longa konéa kíó kana. Egindet*  
 der Unkeusches tut, dessen Haarschopf gefällt nicht. Man schimpft ihn  
*otangáka lepétse gimbengindet. Mememenindét ama nipáke: „Ek oár*  
 aus, Worte schlechte sagt man ihm. Er schämt sich und sagt: „Ich will des  
*kúri awapúk kana.“*  
 Guten Weg folgen.“

*Tsáiran niwanáp kana, ondéap unum merimernindet, mat niwanápi,*  
 Zur See geht er hinunter, mit Ondeap-Liane erregt er sich, das Blut kommt her-  
*de kambutsú gutsum nuar. Nandúr tekénne nindángam, pitsaknindem,*  
 vor, in einer Kokosnußschale steht es. Medizin eine nimmt er, drückt sie aus,  
*núka mat unum bouár, baroraknindem niwám.*  
 die Säfte ins Blut gehen, er vermischt es und trinkt es.

*Wanim niwiri, nungunámbo nimbenindek: „Indúpo wané iwam.“*  
 Ins Dorf geht er, seiner Frau sagt er: „In der Nacht die Dörfer wir werden  
*Waurúngam, maránga mer, wandumbúrut wambewándet:*  
 essen.“ Sie stehen auf, einer andern ihren Mann, wecken sie auf und sagen zu ihm:

<sup>1</sup> D. h. du, übst du wohl die Gastfreundschaft so wie ich?

„*nari lumulúmut tsimbakúkop!*“ *nari lumulúmut wambakipó, nama umbu-*  
 „Unkeusches tue!“ Etwas Schmutziges sie tun, et crura  
*tséne, imátsik niwanapó nama niwát. Nurót laka, kandú naka*  
 distendit, semen effluit et edit illud. Er nimmt ihn auch, und den Kopf und das  
*kumén numbúmbam. Indúnge tsawora pai wané wawám. Dawáka*  
 Kopfhaar salbt er damit. Nächte viele sehr die Dörfer sie essen. Wenn Schluß sie  
*waupó, nama burén waót nirán wawát. Wandamowánda émbon*  
 machen, dann rote Erde sie dörren und essen sie. Sie bleiben zu Hause Tage  
*tsaworá pai.*  
 viele sehr.

*Em táka umbáret, lónga laka giuringep, wáne laka*  
 Eines Tages rasiert sie ihn, die Haarröhre wieder nimmt man für ihn, die Dörfer wieder  
*walelengaknindem. Nungólia taka walulianindet. Kurún ta nindúmbat*  
 besucht er. Einem seiner Vertrauten sagt er Bescheid. Einen Jungen schickt er fort  
*nimbenindet: „Akólia tsimbetsindet: imbar nungúmak, ma nuomot kana,*  
 und sagt ihm: „Meinem Vertrauten sage: Das Schiff ist fertig, und er will es bei dir  
*linge nukbondémbe, nuóm kana, maktsungbátso.“*  
 hochziehen, die Schwellen schneidet er schon, er ist daran sie unterlegen, er soll ihn erwarten.“  
*Ma nuúrúngam niwíran nungólia kana.*  
 Dann steht er auf und geht zu seinem Vertrauten.

*Dangár kurúmbe dokaláin gimbingem gindángam gindóm bo-*  
 Den Rotanggürtelungen einen Korb gibt man, sie nehmen sie und tragen sie immer  
*ngóia. Mingítsambónon ole takeangindikénne, bowirikenia, nanarwánde,*  
 mit sich. Mit ihren Frauen kommen sie zusammen, sie sehen sich, sie sprechen mit  
*wauáro. Tsinger gimbakia, putún pangáran gindet.*  
 einander, sie schlafen zusammen. Ein Haus machen sie, allmählich Alte werden sie.

#### 4. *Keat kurúmbe koninge bowim.*

Die Mädchen die Röcke umbinden.

*Mer kurúmbe karaun giopó, nama mingítsambónon nalea-*  
 Wenn die Jungen die Karaun-Gürtel umlegen, dann ihre Frauen gibt man  
*ngindimíngem. Mutaré nini kumbemine bowebówae boóia. Putún neimberetse*  
 ihnen. Die kleinen nackt gehen fernerhin. Die etwas Größeren  
*nini kon mutár bowíp.*  
 Weiberrock kleinen binden um.

*Keat kurún ta yu nungbakó, nama damolán uwim, bambár*  
 Wenn ein Mädchen der Mond schlägt, dann Bananenschürzen tut sie um, eine Kammer  
*girúkot, uwátsik. Embon natakúa taka boumakó, nama tsu-*  
 für sie macht man, sie geht hinein. Tage sechs fertig, dann ins  
*ngáng bowánap, moráp unum bowinának, nama tsanguláp*  
 Wasser sie gehen hinab, auf dem Rücken schneiden sie, manchmal mit einem Bambusmesser,  
*unum náma kar dambir unum. Mandagatsika boókom bowanápi.*  
 manchmal mit einer Flaschenscherbe. Große Taschen hängt man ihr über.

*Bambár unum, náma manimbáp unum undámop. Alúnge*  
 In der Kammer, manchmal im Busch weilt sie. Wenn die Wunden  
*bondupó nama tsúngan uwánap, tsúngan uarúnda em úwa. Kawatsáka*  
 heil sind, dann ans Wasser geht sie, im Wasser liegt sie bis zum Morgen. Weiber  
*tsaworá pai mamatak bóndek bondáp.*  
 viele sehr singen zu ihrer Ehre und baden sich.

*Akonoála bowíri wanim. Karáun naka dangár kurúmbe bure-*  
 Am Morgen kommen sie ins Dorf. Die Karaun- und die Gürteljungen salben  
*mburengíndek, gnandin gimbúk, kon naimbára uwíp.*  
 sie ein, schmücken sie, einen großen Rock bindet sie um.

*Tamár aluákíndek ukín kana giók. Uk kingi ta naka itám*  
 Am Abend bringt man sie fort zu ihrem Mann. Sie hat eine Tür und einen Bogen  
*de bangá gutsum gipakimbetsé nanáman, utsópet mangóia.*  
 von Kokosnußblatt gemacht, trägt sie mit sich.

*Tsirika bokom botsandetsé nini tsemargíngbam kingi gutsum. Kawa-*  
 Fische gebratene bindet man an die Tür. Die Weiber  
*tsáka nari ukék nini: kondáron, kindáre, mandánga, koninge, guamo,*  
 ihre Sachen, wie: Töpfe, Lanzen, Taschen, Röcke, Schüssel,  
*ukunáta ukúnan wakokombetsé boinini, botsom bongoia, aluak bondúkom.*  
 von ihren Eltern vermacht, tragen mit sich, bringen sie mit.

*Ukín kana giókó, nama bangimam undámop, itsám gimbákip.*  
 Zu ihres Mannes Haus bringt man sie, und auf eine Bank sie sich setzt, man speist.

*Ongar giók, ongariangíndek, engíndek: Oar undét kana,*  
 Eine Trommel stellt man hin, trommelt ihr, schimpft sie aus: Gut soll sie werden,  
*meunméun undét kana, taratáran purupurúkundét kana, lo uwambungó*  
 freigebig soll sie werden, gut soll sie im Garten arbeiten, Gastfreundschaft soll

*kana, engíndek. Ukin kana undamoúnda, kondarkondar-*  
 sie üben, darum schimpft man sie. Im Hause ihres Mannes muß sie bleiben, sie muß kochen,  
*úndet, ninniwam; purúk umbakingep, eleká wawirikenia kio, kuaruó*  
 er ißt es; Arbeit im Garten leistet sie ihm, aber sie sehen sich nicht, schlafen

*kio, mondetsé nawán. Oar umbúrat tsaworá pai. Pangáran, da-*  
 nicht, unreif sind sie noch. Das Gute sucht sie sehr viel. Die Alten, die

*ngan kurúmbe, gadagáda kurúmbe umbeúnden, giwiak.*  
 Schamgürteljungen, die Arbeiter (oder Ansiedler) spricht sie an, daß sie ihr beischlafen.

## II. TEIL:

### Freie Übersetzung und Erklärung der Texte.

#### 1. Die erste Initiation der Jünglinge.

In Monumbo gehen Knaben und Mädchen in der Kindheit ohne Kleidung umher. Wenn aber die Knaben größer geworden sind und die Schamhaare erscheinen, überlegen ihre Väter mit einander und bestimmen eine Zeit, wann sie ihnen einen Schamgürtel anlegen sollen. Da das aber nicht so einfach ist und viele Kosten und Zurüstungen erfordert, so wartet man gewöhnlich, bis eine Anzahl Knaben zusammen das Alter erreicht haben. Als ich der Einkleidung zum erstenmal beiwohnte, nahmen auch drei Knaben aus der Hansabucht daran teil, so daß ihrer im ganzen sechs waren.



Eben auch deswegen, weil die Einkleidung Zeit und Muße und größere Speisevorräte beansprucht, so wählt man dazu, wie übrigens zu allen Festlichkeiten, die Zeit des Südostmonsuns, da dann die „Ernte“ vorüber und die Speicher gefüllt sind, während zur Zeit des Nordwestmonsuns, der Regenzeit, die Gartenarbeit drängt. Auch ist dann oft Schmalhans Küchenmeister, die Vorräte des vergangenen Jahres neigen sich bedenklich zu Ende, der Lückenbüßer Sago tritt ein, und bei schmaler Küche kann in Monumbo nichts Festliches begangen werden.

Also in der Südostzeit setzt man einen Termin an, wann man den Jungen einen Schamgürtel anlegen will. Diesen selbst gegenüber beobachtet man Stillschweigen, damit man ihrer am festgesetzten Tage leichter habhaft werden könne. Sie wissen nämlich recht gut, daß es dabei Prügel gibt, und wer gibt, um Prügeln zu entgehen, nicht gerne Fersengeld? Ihre Väter bereiten nun langsam alles zur Feier vor. Sie sorgen für die nötigen Schamgürtel, für erkleckliche Portionen Fische und Schweinefleisch, Taro, Yam, Bananen und Zuckerrohr.

Da aber die Einkleidung die Jungen berechtigt, nach und nach in die Gerechtsame, Wissenschaft und Geheimnisse der Alten einzudringen, also ihre Großjährigkeitserklärung ist, so sollen sie gleich am Tage selbst das Murup-Geheimnis erfahren. Der Murup wird also ins Dorf kommen. Da aber Uneingeweihte, d. h. Kinder und Frauen, diesen unter Todesstrafe nicht sehen dürfen, so umstellt man in weitem Kreise das Männerhaus (*nokó*) oder auch ein anderes mit Zweigen und Palmenblättern. Man macht daraus eine hohe und dichte Wand, so daß kein Unbefugter das Innere des Hofes erspähen kann. Die schmale Eingangstür ist gewöhnlich ein zusammengeflochtenes Palmenblatt, das mit einem aus jungen, gelblichen Palmenblättern hergestellten grotesken Gesichte versehen ist; Augen, Ohren und Mund sind mit rotem Betelspeichel darauf gezeichnet. Rechts und links vom Eingange sind Lanzen in den Boden gesteckt, ganze Bündel von Lanzen ragen mit ihren Spitzen von der Innenseite her über den Eingang empor.

Also der Murup<sup>1</sup> ist ins Dorf gekommen und heult schon ein oder zwei Tage ganz jämmerlich. Alle Männer sind bei ihm, trommeln und singen dazu. Jetzt bricht der festgesetzte Tag an. Die älteren Jungen, welche schon vor ein oder zwei Jahren die Feiern durchgemacht haben, suchen sich der einzukleidenden Knaben zu bemächtigen. Des ersten werden sie ohne Mühe habhaft, die anderen wissen aber sofort, um was es sich handelt und ergreifen das Hasenpanier. Wenn sie im Grunde genommen auch den Gürtel bekommen und damit großjährig werden wollen, so fürchten sie doch die Prügel, die es dabei geben wird. Man muß eine förmliche Jagd auf sie machen, um sie zu fangen. Hat man sie endlich erwischt, so bindet man ihnen, ein gut Stück Weg vom Murup-Platze entfernt, Kokosnußfasern unter die Füße. Die Mütter der Knaben, die in Angst um ihre Sprößlinge sind, werden mit dem Bescheide abgefertigt: „Eure Kinder müssen ins Feuer.“ Wozu diese Lüge dienen soll, weiß ich nicht.

Nun nehmen die älteren Jungen die Einzukleidenden bei den Händen, jeder hat sich den seinen ausgewählt. Sie bilden eine Reihe und setzen sich

<sup>1</sup> Vgl. hiezu das in C S. 411 ff. Mitgeteilte.

gegen den Hof hin in Bewegung. Die Kokosnußfasern lösen sich bald von den Füßen der Jungen. Wenn sie nahe vor dem Eingange sind, fangen die Murup-Flöten von neuem an zu pfeifen, die großen Trommeln werden dröhnend geschlagen, die Männer im Innern stimmen ein erschütterndes Geheul an und rütteln wild an der Einzäunung des Hofes. In demselben Augenblick öffnet sich die Türe, und die Jungen, sich immer an der Hand haltend, laufen so schnell als möglich unter einer Reihe Joche her.

An der Türe beginnend und um das Männerhaus sich herumziehend, hat man nämlich eine Reihe niedriger Joche errichtet. Man nennt dieselben *kapokápoi*. Sie werden gemacht aus einfachen Stöcken, die man durch ein niedrig hängendes Kokosblatt verbindet. Nur gebückt kann ein Knabe unter diesem durchkriechen. Soviel ich mich noch erinnere, waren acht bis zehn solcher Joche der Reihe nach aufgestellt. Dieselben werden auch mit frischen, zarten Kokospalmblättern, Blumen und einer Art roter Baumfrüchte verziert. Auf dem Boden dieser Jochstraße hat man eine Reihe kleiner Feuerchen angezündet. An den Seiten dieser Jochstraße stehen große Männer mit dicken Kräuterstengeln bewaffnet, die sie auf die durchkriechenden Jungen niedersausen lassen. Wenn also die Jungen diese Joche passieren, so müssen sie auf ein Dreifaches achten: 1. daß sie nicht in die Feuer treten, 2. daß sie oben nicht widerstoßen, 3. daß sie sich den von allen Seiten niederfallenden Hieben entwinden. Kein Wunder, wenn den neuen Kandidaten die Angst aus allen Mienen starrt. Aber unbarmherzig werden sie von den älteren Jungen vorwärts gezerrt. Drei-, viermal müssen sie so „Spießruten“ laufen, bis die alten Männer, die in irgendeinem Winkel kauern, sagen: „Es ist genug.“

Alsdann setzen sie sich auf ein Stück Holz, um sich etwas auszuruhen. Bald sprechen die älteren Jungen zu ihnen: „Kommt, faßt den Murup an seinem Eckzahn.“ Sie meinen damit die Flöten. Zitternd folgen sie, sehen die Flöten und die Männer, welche die Töne auf ihnen hervorbringen, fassen sie an und gehen wieder aus dem Männerhaus heraus. Nachdem sie sich niedergesetzt, bringt man ihnen alle dort befindlichen Murup-Flöten, damit sie dieselben genau betrachten können. Die Überbringer sagen ihnen dabei: „Seid nicht geizig, sonst solltet ihr den Murup nicht nehmen,“ das heißt wohl: sonst solltet ihr die Murup-Sache nicht zur eurigen machen. Mit der Mahnung, nicht geizig zu sein, will man ihnen wohl bedeuten, daß sie reichliche Gaben austeilen sollen zum Danke, daß man sie in das Murup-Geheimnis eingeweiht hat. Jetzt sind die Jungen mit dem Murup-Geheimnis vertraut, jetzt wissen sie, was es mit dem Murup auf sich hat: *murúp gitsámbot* (sie haben den Murup gespalten), heißt es, wohl mit Anspielung auf das Spalierlaufen.

Jetzt ist der Augenblick gekommen, daß man ihnen den Schamgürtel anlege. Auf einige Zurufe der Väter nehmen einige starke Männer einen Jungen hoch, strecken ihn gerade und ein Mann, meistens ist es ein Verwandter des betreffenden Jungen, gibt ihm mit einem dicken Krautstengel wuchtige Schläge auf den Rücken. Wenn der Krautstengel in Fetzen gegangen ist, wirft er denselben in hohem Bogen in den anstoßenden Busch. Jetzt wird der Junge wieder auf den Boden gestellt und ihm sofort der Schamgürtel angelegt. Darauf nimmt man einen anderen Jungen vor, und so weiter bis zum Schluß. Einem schwachen

Jungen, der nicht recht wachsen will, muß besonders nachgeholfen werden. Er bekommt seine Hiebe mit der harten Mittelrippe des Kokospalmblattes, und nach Beendigung der Schläge streckt man ihn noch tüchtig aus.

Damit die Prügel besser ihre Wirkung tun, den Körper in die Länge und Breite sich ausdehnen lassen, werden die Stöcke erst bezaubert. Irgendein Graubart spricht allerhand unverständliche Laute darüber und bespuckt sie mit Betelsaft. Ebenso wird der Rücken des Jungen vorher in derselben Weise bezaubert von dem, der die Schläge erteilen will. Auch die Schamgürtel werden von zwei Männern ausgebreitet, bezaubert und in die Länge gezogen. Durch alles dieses soll bewirkt werden, daß die Knaben gut wachsen und große, starke Männer werden. Nachdem alle Jungen durchgenommen sind und sich die Tränen abgewischt haben, salbt man sie mit einer Salbe am Kreuz, an den Knien und an den Ellbogen.

Die Knaben setzen sich wieder hin und erhalten nun von den Alten ein Päckchen. Einen einzigen Einsiedlerkrebs hat man mit vielen Brotfruchtbaumblättern umwunden und um jedes Blatt eine Schnur gelegt. Der erste Knabe macht eine Schnur und ein Blatt los und gibt das Päckchen einem anderen. Dieser löst wieder eine Schnur und ein Blatt und gibt es weiter. Einer kommt schließlich auf des Pudels Kern und findet den Krebs. Wenn die umsitzenden Männer das sehen, gebärden sie sich wild, schimpfen die Jungen mit schlechten Worten und tun, als wollten sie dieselben durchprügeln.

Doch bald beruhigt man sich und jetzt kommt die Lehre: „So verborgen wie dieser Krebs war, so geheim müßt ihr das Murup-Geheimnis halten. Wenn ihr es verrätet, müßt ihr sterben. So geheim müßt ihr alle besonderen Männergebräuche halten. Und wenn ihr mal zwei Menschen findet, die sich miteinander ergötzen, müßt ihr es nicht sagen; oder wenn jemand stiehlt, so müßt ihr dies den Weibern nicht verraten.“

Nachdem dieses fertig ist, führen die Männer den Knaben im Tanze vor, was sie nun in den nächsten Jahren zu üben haben. Im Takte der Trommel sich bewegend, bezeichnen sie durch nicht mißzuverstehende Manipulationen die Aufgaben der Knaben:

1. Daß sie sich oft erregen müssen durch Einschiebung der Ondeap-Liane in den Penis;
2. daß sie fleißig stehlen müssen und sich von den Weibern nicht sehen lassen dürfen;
3. daß sie fleißig Fische fangen müssen mit dem Fischspeer;
4. daß sie fleißig Kokosnüsse herunterholen und die Milch trinken müssen; beim Klettern in die Kokospalmen und andere Bäume bedient man sich einer Fußschlinge (*eáp*);
5. daß sie fleißig Brotfrüchte herunterholen müssen mit dem Pflücker (*nangûr*) und mit Hilfe der Fußschlinge (*eáp*);
6. daß sie sich mit Weibern ergötzen müssen;
7. daß sie den Weibern beim Baden heimlich zusehen müssen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Diese Art Tänze, die man Schauspiele nennen könnte, haben die Monumbo sehr zahlreich. Man nennt sie *bingabinga*. Siehe C, S. 414 ff.



Nachdem auch diese Tänze vorüber sind, verteilen die nun eingekleideten Jungen Eßvorräte an die älteren Jungen und die Männer, zum Danke, daß sie sich so viele Mühe mit ihnen gegeben haben. Diese Eßvorräte sind von den Vätern der Jungen und ihren Verwandten zusammengetragen.

Von jetzt an sind die neu eingekleideten Jungen einige Monate für Weiber und Kinder unsichtbar. Sie gehen mit den älteren Jungen in die Nähe der See, wo sie ein Haus bauen. Hier schlafen sie nun, baden sich, erregen sich, salben sich, frisieren ihr Haar und bewirken, daß es ihnen allmählich in Troddeln vom Kopfe herunterbaumelt, üben sich im Blasen der Murup-Flöten, fangen Fische, stehlen in den Pflanzungen usw. Nachts gehen sie ins Dorf, um zu essen. Ihre Mütter setzen das Essen für sie bereit. In all diesen Dingen sind ältere Jungen ihre Lehrmeister und Anführer. Manchmal nehmen sie dieselben auch mit weiter in den Busch, um sie Medizinern kennen zu lehren, die sie essen müssen, um die Murup-Flöten gut blasen zu können.

Wenn sie nun die Murup-Flöten schon ziemlich gut handhaben können, machen sie noch eine außergewöhnliche Anstrengung, um dieselben ganz gut, vollkommen zu erlernen. Mit scharfen Baumblättern reiben sie ihre Zungenspitze so stark, daß sie blutet. Dies tun sie längere Zeit hindurch, und während dieser Zeit enthalten sie sich von Fisch, Schweinefleisch, von zur Ebbezeit Gesuchtem, von Brühen, von Kokosnußmasse und Zuckerrohr. Dabei üben sie fleißig, um auch die Melodien auf den Flöten hervorbringen zu können.

Wenn sie nun diese gut gelernt haben, dann gehen sie irgendwohin an ein Wasser. Die Abstinenzzeit ist nun vorüber, ihre Väter machen ihnen Kokosnußwasser zurecht, das sie trinken, die älteren Jungen frisieren sie und nehmen sie mit weiter in den Busch, um sie einer Prozedur zu unterwerfen, die man *nakutsakútsar* nennt. Man geißelt sie mit Bündeln scharfen Balanggrases, wodurch ihre Haut ganz rissig wird. Hierauf gehen sie wieder an die See, wo sie nochmal „Spießruten“ laufen müssen. Man nennt dies: die *weawea* spalten. Man hat wieder, wie im Anfange, ein Joch errichtet. Männer stehen auf beiden Seiten Spalier, mit Stöcken versehen. Die älteren Jungen nehmen die Knaben bei der Hand und im Sturmschritt geht's durch die feindlichen Reihen und weiter in die See hinein. Hier baden und schwimmen sie, kommen dann ans Land, salben und schmücken sich und gehen zur Abendzeit ins Dorf. Die Probezeit ist überstanden, sie sind ins volle Leben eingetreten. Man nennt sie *nein kurúmbe* oder *nakútsar kurúmbe*.

## 2 Die zweite Initiation der Jünglinge.

Wenn die *nakútsar* oder *nein kurúmbe* schon gut herangewachsen sind und die Barthaare sich zu kräuseln beginnen, verlangen sie darnach, daß man ihnen das *karaun* umlegt. Es gibt zwei Arten von *karaun*. Dasjenige, welches zuerst umgelegt wird, ist ein breiter Gürtel, der aus den langen, schwertförmigen Blättern des Pandanusbaumes gemacht wird. Später wird ein ebenso breiter Gürtel aus der Rinde eines Baumes, den man *goá* nennt, verfertigt und getragen. Beide *karaun*-Gürtel werden fest auf dem Leibe getragen und mit dem Schamgürtel bedeckt. Wegen ihrer Breite und Steifheit zwingen sie den jungen Mann, sich gerade aufrecht zu erhalten.

Wenn also die Jünglinge die Zeit für gekommen glauben, so sagen sie dies ihren Vätern. Diese machen Fischkörbe, welche die Jünglinge selbst auf die See hinausfahren. Die Fische, welche sich darin fangen, werden im Bambusrohre gebraten. Diese mit gebratenen Fischen gefüllten Bambusrohre geben die Jünglinge denen der vorhergehenden Altersstufe mit der Weisung, sie weiter zu geben. Sie steigen so Schritt für Schritt durch alle Altersstufen hinauf, bis sie zu den Häuptern des Volkes gelangen, von denen sie dann gegessen werden. Das war die *nandúr*, die Medizin, die „Schmiere“, wodurch die Alten in die Laune gesetzt werden sollen, den Jünglingen den *karaun*-Gürtel zu geben. Die Alten bestimmen nun eine Zeit und sagen zu den jüngeren Männern: „An diesem Tage holt die Jünglinge und geht mit ihnen an die See.“ Dies geschieht. Die erste Nacht an der See vergeht mit dem Herleiern schwerer Melodien, wozu eine ganz kleine Holztrommel geschlagen wird.

Am folgenden Morgen beginnt die Sache damit, daß ein Mann, den man in diesem Falle *Kolék*, d. h. Schwarzer Kakadu, nennt, den Jünglingen die Haartroddeln, die Arm- und Beinbänder abschneidet. Auch die Schamgürtel legen sie ab und binden statt dessen Schürzen von Bananenblättern um.

Hiernach kommt die *Kewénan*, d. i. ein als Frau verkleideter Mann. Sein Gesicht bedeckt er mit einem Brotfruchtbaumblatt, in welches er für die Augen zwei Löcher gemacht hat. Durch diese Löcher beguckt er nun jeden der Jünglinge. Einem Jüngling, der das Blütenende der Banane abgebrochen, d. h. Unkeusches mit Mädchen getan hat, spuckt er ins Gesicht; einen Jüngling hingegen, der sich solches nicht zu Schulden kommen ließ, lobt er. *Nein-kurúmbe* und auch *karaun kurúmbe* sollen sich offiziell mit Weibern nicht abgeben. Daß sie es aber alle tun, ist ein öffentliches Geheimnis.

Nach dieser Gerichtsszene bleiben die Jungen an der See zusammen sitzen; die anderen Männer gehen ins Dorf, um den Jungen eine Frau aufzuladen. In Wirklichkeit sind Knaben und Mädchen schon fast von Kindesbeinen an sich einander zugewiesen; jetzt ist aber die Stunde, wo die Paare offiziell proklamiert werden. Niemand ist um Neigung gefragt worden, Nützlichkeitsrücksichten sind meist maßgebend. Größere Mädchen werden schon gleich zu den Eltern ihres Bräutigams geführt und bleiben einige Wochen dort; kleineren Mädchen wird bloß Mitteilung gemacht, daß sie den und den bekommen haben, und Staub wird gegen sie aufgewirbelt.

Darnach kommen die älteren Jungen wieder an die See hinunter. Man rückt eine kleine Trommel zurecht und vergnügt sich bis zum folgenden Morgen, die ganze Nacht hindurch, mit Gesang. Wenn der neue Tag angebrochen ist, wird Medizin bereitet. Man nimmt einige recht große Schüsseln, kleine Tröge könnte man sie nennen. Man füllt dieselben mit Kokosnußwasser. Die in der Nähe stehenden Palmen werden ihrer Früchte so ziemlich entledigt. Alsdann schabt man die Rinde von einigen als besonders heilsam bekannten Bäumen, zerpflückt eine gewisse rote Blume und zerreibt das Fleisch von einigen Kokosnüssen. Alles dieses mischt man durcheinander, wickelt Portionen davon in Bananenblätter und senkt sie in kochendes Wasser. Nachdem sie eine Zeitlang gekocht haben, schüttet man den Topf aus, nimmt die kleinen Bündel und preßt sie in das vorher bereitete Kokosnußwasser aus. Die Über-

bleibsel wirft man einfach fort. Diese so bereitete Medizin (*nandúr*) müssen nun die Jungen schlürfen. Sie legen sich auf den Knien vor den Schüsseln hin, stützen sich auf die Arme und saufen wie das liebe Vieh. Die Bäuche füllen sich und spannen sich wie Windblasen. Wenn mit dem besten Willen nichts mehr heruntergewürgt werden kann, ruht man etwas aus, um bald darauf mit neuer Gier zu saufen. Nachts trommelt und singt man und sucht durch allerhand Mittel den Schlaf fernzuhalten. Höchstens darf stehend etwas geschlafen werden. Tagsüber wird weitergesoffen. Das dauert drei, vier oder fünf Tage an, mit der Wirkung, daß die Jungen schließlich sich recht wüst ansehen.

Nach Beendigung dieser Gelage wird ihnen der *karaun*-Gürtel umgelegt. Dann müssen sie in ein Grasfeld gehen, um wieder „Spießruten“ zu laufen, was man jetzt das Schwein spalten nennt (*bur gindámbot*). Die großen Männer bilden Spalier und haben Bündel von Blättern des Zuckerrohrs und einer anderen Rohrrart in der Hand. Die älteren und die anderen Jungen nehmen sich bei der Hand, bilden eine Reihe und laufen Spalier. Hierbei werden sie von den Männern mit den erwähnten Bündeln scharfer Blätter geschlagen. Auf Rücken und Brust wird die Haut ganz rissig. Damit nicht genug, gehen sie auch wieder an die See, um *weawe*a zu spalten, wie es in dem vorhergehenden Abschnitt beschrieben wurde (siehe oben S. 173).

Hiernach gehen die *karaun*-Jungen mit anderen älteren Jungen und einer Anzahl Männer an ein fließendes Wasser. Die *karaun*-Jungen müssen sich hineinlegen, so daß nur Mund und Nase hervorstehen. Die Badestelle ist markiert und geziert durch Zierpflanzen, die an den Ufern in den Boden gesteckt wurden und durch zarte, gelblich aussehende Kokospalmblätter miteinander verbunden sind. Die Jungen müssen die ganze Nacht im Wasser liegen bleiben. Während dieser Zeit werden zwei ebenso charakteristische als abscheuliche Gebräuche befolgt. Einige Männer nehmen einigen Weibern Pubes-Haare fort. Von diesen Haaren machen sie eine lange Zigarette und geben diese den Jungen im Wasser zu rauchen. Sie geht von Mund zu Mund. Wenn sie zu Ende geraucht ist, reicht man ihnen auch echten Tabak. Ferner, ein Mann geht hin et cum muliere coit. Quo finito surgit, crura extendit et cum semine effluente aliqua fragmenta nucis coco (Kokosnuß) collinit eaque dat viro. Dieser steckt sie den Jungen im Wasser in den Mund. Diese müssen sie essen. Die Männer sitzen die ganze Nacht am Feuer, rauchen, schwätzen und singen. Wenn es Tag wird, steigen die Jungen aus dem Wasser heraus, setzen sich ans Feuer, um sich zu wärmen.

Am Abend dieses Tages salben und schmücken sie sich. Insbesondere frisieren sie ihr Kopfhaar. Die Ränder werden glatt rasiert und das Haar mit einem vier- bis fünfzackigen Bambuskamm schön aufgelockert. Denn während ihnen als *nein kurúmbe* das Haupthaar in Troddeln herunterhing, tragen sie es fortan schön aufgelockert, kreisförmig vom Kopfe abstehend. Nachdem sie sich so in Staat gesetzt haben, gehen sie ins Dorf und verteilen Eßvorräte an ihre älteren Brüder und die Männer zum Danke für die ihnen geleisteten Dienste.



### 3. Die dritte Initiation der Jünglinge.

Wenn die *karáun*-Jungen sich mehr und mehr entwickeln und einen Bart bekommen, dann legen sie den *karáun*-Gürtel ab und ziehen die Rotanggürtel an.

Sie gehen an die See, bleiben dort, schneiden Zweige ab vom *par*-Baum, schälen sie, um die Gürtel daran aufzurollen. Ohne viel Umstände zu machen, legen sie gleich die Rotanggürtel um, und zwar:

1. Der *dangár pángár*, d. h. Muttergürtel. Dieser ist ein aus groben Rotangsträngen geflochtener Gürtel, der wohl 20 bis 25 cm breit sein kann. Er muß mit Gewalt übers Gesäß hinweg auf den Unterleib gebracht werden und liegt korsettartig auf demselben. Er drängt den Bauchinhalt nach oben, so daß dieser über den oberen Rand des Gürtels weghängt. Die scharfen, harten Ränder bewirken manchmal Hautabschürfungen, die man durch untergelegte, weiche Blätter zu verhindern, oder zu heilen sucht. Dieser *dangár pángár* wird bedeckt

2. mit mehreren *dangár kurúmbe*. Dieses sind etwa 5 cm breite, aus feineren und rötlich gefärbten Rotangsträngen geflochtene Gürtel. Auch diese müssen mit Gewalt übers Gesäß hinweg bis auf den *dangár pángár* gebracht werden. Sie bedecken die untere Hälfte desselben. Die obere Hälfte desselben wird

3. bedeckt mit dem *dangardó*. Dieses ist ein langer, etwa 5 cm breiter, aus feinen, rötlich gefärbten Rotangsträngen geflochtener Gürtelstreifen, der mehrmals um den Leib geschlungen wird. Den Schamgürtel machen sie fest, indem sie ein Ende vorne und das andere hinten unter diesen Gürtel durch und fest anziehen.

Auf die Anlegung der Gürtel folgt eine neue, diesem Alter eigentümliche Frisur der Haare. Das ganze Kopfhaar wird nach hinten zusammengezogen, zu einem Schopfe zusammengebunden. Die Schnur, womit dieses geschieht, ist so lang, daß noch ein ziemliches Ende unbenutzt herunterhängt. Mit Hilfe dieses freien Endes wird der Haarschopf durch eine trichterförmige Röhre gezogen, *lóna* genannt. Diese *lóna* ist oft bunt bemalt, mit kleinen Muscheln und Hundezähnen geschmückt. Manchmal sind sie von beträchtlicher Länge, wohl 20 bis 25 cm lang. Nur selten ist das Haupthaar so lang, daß es am hinteren Ende der Röhre hervorkommt. Dann wird ein Büschel fremder Haare hineingesteckt und befestigt, und so die gaffende Welt hinters Licht geführt. Damit aber Haarschopf und *lóna* fest in- und aneinander bleiben, wird am Grunde des Haarschopfes ein geflochtener Reifen umgelegt und befestigt und an diesen Reifen die *lóna* festgenäht.

Wenn dies alles nun fertig ist, gehen die jungen Herrn in ihrer neuen Tracht ins Dorf. Es gibt natürlich ein besseres Essen als gewöhnlich. Nach geendeter Mahlzeit rückt man eine große Holztrommel mehr in die Mitte der Versammlung. Die Väter der betreffenden Jünglinge beginnen nun die Holztrommel zu bearbeiten. Sie geben das Streitsignal und erinnern die Jungen an ihre übernommenen Pflichten, und zwar in Form von Verdächtigungen. Sie sagen z. B.: „Wirst du auch wohl Gastfreundschaft üben, so wie ich? Du wirst gewiß keine Gastfreundschaft üben! — Wirst du auch wohl arbeiten, wie

ich, schöne Gärten machen? Du wirst ein Faulpelz sein!“ Derartiges müssen die Jungen in bunter Abwechslung vor allem Volke hören. Sie sitzen dann da, wie begossene Pudel.

In den nächsten Tagen gewöhnen sie sich vorerst an die neue und steife Bekleidung und legen noch vielfach verbessernde und verschönernde Hand an ihre Haarfrisur. Eines Tages dann machen sie einen Besuch in den anderen Dörfer. Dieser Besuch beschränkt sich aber meist darauf, daß sie im Gänsemarsch, weder links noch rechts blickend, aufrecht und stolz, mitten durchs Dorf marschieren, um sich von den Leuten bewundern zu lassen. Hierbei geht es nun jenen Jungen schlecht, die in ihrem Vorleben nicht sauber waren. Während die Zuschauer die Haarfrisur derjenigen Jungen, die sich von den Weibern mehr ferngehalten haben, bewundern, verachten sie diejenige der Jungen, welche sich oft mit Weibern vergangen haben. Diese letzteren schämen sich nun gewaltig und sagen: „Wir wollen den guten Weg verfolgen, das soll heißen, wir wollen schon machen, daß wir auch schön werden und ihr unsere *lóngá* auch liebt.“ Und nun huldigen sie sonderbarerweise dem Grundsatz: *similia similibus*.

Ein so betroffener junger Mann geht nun an die See hinunter, erregt sich mit den Ondeap-Lianen, so daß Blut aus der Harnröhre fließt. Dieses Blut fängt er auf in eine Kokosnußschale, holt Medizin, d. h. irgendein Kraut, preßt es aus und läßt den Saft sich mit dem Blute vermischen. Er mengt beides gut durcheinander und trinkt die Brühe. Dann geht er ins Dorf und sagt zu seiner Frau: „Heute Nacht wollen wir zwei die Dörfer essen.“ Was dieser Ausdruck besagt oder verschleiert, kommt sofort. In der Nacht stehen beide auf, wecken einen anderen Mann und er sagt zu ihm: „Wohne ihr bei.“ Dieser tut es. Postquam surrexerunt, illa crura distendit, et semine effluente vir eius caput suum et crines collinit. So tun sie viele Nächte. Wenn es genug scheint, braten und essen sie eine Schmiere, bestehend aus roter Erde und Öl. Nach einer Reihe von Tagen rasiert sie ihn, man macht ihm seine Frisur wieder in Ordnung, und nun schickt er sich an, seinen Besuch in den Dörfern zu erneuern. Einem seiner Vertrauten teilt er in der Blumensprache seine Absicht mit. Er läßt ihm sagen: „Das Schiff ist fertig, er (dein Vertrauter) will es bei dir aufziehen, er haut schon die Roller ab, die er unterlegen will, warte auf ihn.“ Dann macht er sich auf den Weg und geht zu seinem Vertrauten, und alle lieben und loben nun seine Haarfrisur.

Diese *dangár kurúmbe* dürfen fortan auch eine Tasche (*dokála*) mit sich führen. Sie beginnen mit ihren Frauen, vorausgesetzt, daß sie nicht noch zu klein sind, das Familienleben und bauen sich gelegentlich auch ein Haus. Sie sind jetzt fertige Monumboleute. —

Es gibt also in Monumbo unter den Männern folgende Klassen:

*Kurúmbe mutäre* oder *kumbemíne* (kleine Jungen),

*Nein kurúmbe*,

*Karáun kurúmbe*,

*Dangár kurúmbe*,

*Pangáran*.

#### 4. Die Initiation der Mädchen.

Wenn die Jungen den *karđun*-Gürtel umlegen, teilt man ihnen ihre Frauen zu. Wenn diese noch ganz kleine Mädchen sind, verharren sie weiter im Nacktgehen. Wenn sie schon größere Mädchen geworden sind, binden sie ein kleines Röckchen (*kon*) um. Diese *kon* (Plur. *koníngé*) sind meistens verfertigt von dem *bombéun tsar*, d. h. von der jüngsten Sprosse der Sagopalme. Diese zarten, feinen Blätter werden geraspelt, getrocknet und in ihrer Mitte um eine Schnur gelegt, viele aufeinander, und verknotet. Nachdem die Schürze fertig ist, legt die Frau sie um, und eine andere schneidet sie auf Maß ab. Bei erwachsenen Frauen fällt die Schürze vorne und hinten bis beinahe zum Knie hinunter. An beiden Seiten ist ungefähr eine handbreitgroße Öffnung. Bei kleineren Mädchen ist dieser Ausschnitt größer und geht auch die Schürze nicht so tief hinunter. Meist sind diese Schürzen braun, gelb, rötlich oder schwarz gefärbt, vielfach auch bunt. Ganz weiße Schürzen sind, glaube ich, die Festtagsschürzen der Witwen.

Wenn ein Mädchen zum erstenmal die Periode hat, oder wenn, nach der Ausdrucksweise der Monumbo, der Mond es schlägt, dann sondert es sich ab und sitzt einige Tage nur mit einer jämmerlichen Schürze von Bananenblättern bekleidet, in einer Kammer unter dem Hause. Nach fünf Tagen gehen die Weiber mit ihr an irgend ein Wasser und schneiden sie. Mit einem Bambusmesser oder mit Flaschenscherben bringen sie ihr auf Rücken, Oberarmen, Brust und Schenkel Schnitte bei. Oft wird in die Wunden etwas hineingelegt, wodurch bewirkt wird, daß sie mit einer großen Wulst vernarben. Das so geschnittene Mädchen wird nun um und über mit großen gestrickten Taschen behangen und hält sich im Verborgenen auf. Etwas anderes hat es nicht am Leibe.

Wenn die Wunden nun heil sind, gehen die Weiber wieder mit ihr ans Wasser. Sie muß sich ins Wasser legen und die ganze Nacht darin bleiben. Ihre Badestelle ist mit Ziersträuchern und Blumen abgesteckt. Die anderen Weiber baden sich, wärmen sich, essen, singen und treiben allerhand Allotria. Nach Tagesanbruch gehen alle ins Dorf. Die Jünglinge des Dorfes haben nun die Aufgabe, das Mädchen zu salben und zu schmücken; zum Schluß legt sie einen großen Weiberrock an. Der Schmuck, der ihr an diesem Tage angelegt wird, ist überaus reichlich, sie geht bald gebückt unter der Last, bei jedem Schritt klirrt es vom Zusammenschlagen der Muschelringe, Hundezahnketten und allerhand ausländischem Plunder.

Nachmittags, wenn die Sonne nicht mehr so heiß scheint, wird die so geschmückte Königsbraut in feierlichem Zuge in das Haus ihres Mannes geführt. Das Mädchen trägt bei diesem Gange in der Rechten die Imitation eines Bogens, was merkwürdig ist, da in Monumbo Bogen und Pfeil gar keine Verwendung finden. In der Linken trägt es eine imitierte Türe, an welcher einige gebratene Fische baumeln. Was diese Sinnbilder zu bedeuten haben, was sie sagen wollen, konnte ich nicht erfahren. Das ist Monumbo-Sitte, lautet die Antwort. Das scheint durchwegs im Monumbo so zu sein. Mit zähem Konservatismus hält man die alten Sitten und Gebräuche aufrecht, aber ihren Geist, ihre Bedeutung, ihren Grund kennt man vielfach nicht mehr. Vielleicht, daß aber ein tieferes Eindringen in die Sprache es später möglich macht, das Verborgenste aus den Monumbo-Seelen herauszuholen.



Die Weiber, welche dem Mädchen das Geleite geben, tragen auch seine Mitgift, bestehend in Töpfen, Schüsseln, Taschen, Röcken, auch einige Lanzen sind gewöhnlich dabei. Ist ein anderes Dorf das Ziel der Wanderung, dann geht man nicht so plötzlich hinein, sondern macht durch allerhand Geräusche die Bewohner aufmerksam. Man räuspert sich, schlägt an die Kalkkalabasse, streut mit den Füßen Sand auf die nebenstehenden Sträucher usw. Ist der Zug wahrgenommen worden, so zieht man ein, geht aber nicht geraden Weges auf das bestimmte Haus zu, sondern macht einen Bogen an anderen Häusern vorbei, als suche man das richtige Haus. Die Bewohner des Dorfes sitzen ganz apathisch und gaffen bloß. Angelangt beim richtigen Hause, ersteigt das Mädchen mit Hilfe anderer Frauen eine Ruhebänk. Es setzt sich auf deren Rand, stiert verlegen und kaut Betel. Ganz langsam und allmählich kommen die Leute, einer nach dem anderen, setzen sich nieder und kauen Betel, daß der rote Speichel nur so umherspritzt. Gesprochen wird wenig. Allgemach kommen auch Frauen mit großen Schüsseln voll Essen, bepudert mit Kokosnußgereibsel, appetitlichen Bratfischen und gerösteten Schweinskeulen oben drauf. Der Anblick dieser Schüsseln bringt schon mehr Leben in die Gesellschaft. Vollständig aber tauen die Herzen erst auf und lösen sich die Zungen, wenn endlich ein Taro hinter dem anderen und ein Stück Fisch oder Schwein nach dem anderen in der unergründlich tiefen Magengrube verschwindet.

Ein gewisser Übermut greift dann Platz. Sie rücken eine Trommel heran, schlagen das Streitsignal, und einer nach dem anderen läßt seinen Unmut über die Weiber freien Lauf. Dabei reden sie immer zu dem Mädchen. Es muß alles hören und gute Nutzenwendungen davon machen. Es soll alles tun, um groß und stark zu werden, es soll freigebig werden, gastfreundlich, fleißig usw. Endlich kommt Morpheus und holt sie alle heim, auch die Königin des Tages. Wenn man am folgenden Morgen ins Dorf kommt, schlafen sie noch alle, der hohen Sonne zum Trotz.

Das Mädchen muß nun von Rechts wegen im Hause ihres Mannes bleiben. Es arbeitet für ihn, kocht für ihn, hat aber sonst keine Gemeinschaft mit ihm. Er schläft im Jünglingshause oder im Männerhause, sie reden nicht mit einander, kennen sich scheinbar nicht. Er geht seinen Passionen nach, und sie den ihrigen. *Oar umbúrot* d. h. sie sucht das Gute, aber nicht das moralisch Gute, sondern das physisch Gute, Große, ja Wüste. Nur Mädchen von wüstem Ansehen gelten in Monumbo für schön. Dies suchen sie zu werden durch Unkeuschheit. Darum sprechen sie alle, Alte und Junge, an, sich mit ihnen abzugeben.

Als Schlußbemerkung möchte ich anführen, daß in Monumbo überhaupt die Unkeuschheit als das Allheilmitel gilt, wodurch der einzelne Mensch gut wird und wodurch auch die Gesellschaft gut wird.

Darum ist Jungfräulichkeit verachtet. Darum ist es auch katholischen Jünglingen und Mädchen, die oft guten Willen haben, so schwer, keusch zu bleiben. Die Alten fordern von ihnen die Unzucht und werfen ihnen die abscheulichsten Schimpfnamen an den Kopf. Sie lassen ihnen keine Ruhe, bis sie nachgeben.

## A short vocabulary of the Chowie-Language of the Buccaneer Islanders (Sunday Islanders), North Western Australia<sup>1</sup>.

By W. H. BIRD, Bendigo, Victoria (Australia).

The name of the island where this language is spoken is *Eweñu*, that of the tribe *Ewenyoon*, and that of the language *Chowie*. I have not had much chance of studying the languages of the tribes on the mainland but I have found connecting links on the Fitzroy River and along the West coast as far as Broome and Port Hedland. The connexion could most likely be traced much further. The tribes to the eastward, however, differ very much in type, customs and language; and until about four years ago there was no intercourse between the tribes on each side of King Sound. Previous to that time the Sunday Island natives lived in constant dread of an invasion by the tribes to the eastward and they would often imagine that the hostile natives had really come down upon them, and have come to me for protection on several occasions. However, about four years ago, we visited the tribe living near Cone Bay, and established friendly relations, and they promised to visit our island later on when the weather became more settled. This they did, about six or eight men coming over on catamarans and they remained with us for a few weeks. This was the first time in the history of the natives that the Cone Bay tribe visited Sunday Island.

The Cone Bay natives are absolutely nude, and I well remember the scornful remarks passed by our natives at their nudity. Our natives always wear something, and although it is generally just a shell or a bunch of leaves, they considered themselves far superior to the natives from Cone Bay.

The Sunday Island tribe, from its isolation, has maintained its language and customs intact and should therefore be the more valuable from an ethnological standpoint.

### Vocabulary.

English	Chowie	English	Chowie
Across	<i>arnan</i>	alright	<i>kinyinga ninga</i>
adorned	<i>inganbarnbinj</i>	alternate	<i>rorrba-rorrba</i>
affirmative	<i>ungéardi</i>	always	<i>murday</i>
after	<i>lamboo</i>	am (I)	<i>nungalj</i>
afterwards	<i>adjemurra</i>	angry	<i>peladie</i>
again	<i>peelagidj</i>	ant-black	<i>linga</i>
agree	<i>coralyie corna</i>	ant-green	<i>ark</i>
alarm	<i>marmarinjedia</i>	ant-red	<i>boi</i>
alive	<i>noynjee</i>	ant-white	<i>damban</i>
all	<i>poonjunga</i>	anybody	<i>almadan</i>

<sup>1</sup> Conf. W. H. BIRD: Some remarks on the grammatical construction of the Chowie Language, &c., "Anthropos", V (1910), p. 454—456, and: Ethnographical notes about the Buccaneer Islanders, North Western Australia, "Anthropos", VI (1911), p. 174—178.

English	Chowie	English	Chowie
anything	<i>oongoong</i>	bury	<i>marbagoin</i>
arm	<i>nemalla</i>	butterfly	<i>umbarna</i>
ashes	<i>kadjerdoo</i>	bye and bye	<i>karama</i>
ask (I)	<i>nunjenarraga</i>	<b>C</b> alf (of leg)	<i>jangalla</i>
avoid	<i>jinba</i>	call	<i>jarranya</i>
away	<i>nyoon</i>	camp	<i>baloon</i>
<b>B</b> aby	<i>malba</i>	capeiye	<i>nunamoor</i>
back	<i>neear</i>	carry (I)	<i>nungamungara</i>
bad	<i>logal</i>	cave	<i>carden</i>
baobab tree	<i>larrgudda</i>	certainly	<i>garrdoo</i>
bark	<i>burdoon</i>	certainly not	<i>garrdoo budarra</i>
barrel	<i>warbel</i>	change	<i>ungarpendanj</i>
basket	<i>orladda</i>	charcoal	<i>rerrga</i>
bat	<i>lerringbing</i>	chastised	<i>inambie</i>
beche-de-mer	<i>inyall</i>	cheek	<i>lamarda</i>
bed	<i>linda-linda</i>	children	<i>wangalong</i>
behind	<i>biber</i>	chin	<i>neeodie</i>
belly	<i>noonga</i>	circumcision	<i>choabanya</i>
belongs	<i>jenna</i>	clear sky	<i>tulla murra</i>
below	<i>jimpen</i>	clever	<i>narre nimungoong</i>
belt	<i>barla</i>	climb	<i>lugal ngynya</i>
berry	<i>jongena</i>	cloth	<i>wira</i>
between	<i>joondering</i>	clouds	<i>arrol</i>
bind	<i>nungorgand</i>	cockatoo (black)	<i>lirrimer</i>
bird	<i>carabel</i>	cockatoo (white)	<i>ngally</i>
bird catching	<i>karabel-ngun</i>	cold	<i>ingoor</i>
bite	<i>nunembundarra</i>	come back	<i>ngulerrima</i>
black	<i>meelga</i>	come here	<i>apra jou</i>
bladder	<i>ingoodoo</i>	comet	<i>korballa</i>
blind	<i>bamborr</i>	cook (I)	<i>nungoomurra</i>
blood	<i>ilgar</i>	coroboree	<i>koppa koppa</i>
blow nose	<i>norjinq-yenda</i>	cough	<i>kombee</i>
blue	<i>jibe</i>	country	<i>boara</i>
blunt	<i>noomba</i>	cover	<i>anording</i>
body	<i>neearda</i>	crab	<i>naroong</i>
boil (sore)	<i>punditti</i>	crack	<i>reewee</i>
bone	<i>kanjie</i>	crevice	<i>reewee</i>
boomerang	<i>jeewa</i>	crooked	<i>jarrdoo</i>
born	<i>injalgoo</i>	crow	<i>angedee</i>
bottom	<i>nimungool</i>	crown of head	<i>cheedidie</i>
boy	<i>bower</i>	cry (I)	<i>nunalgin</i>
brains	<i>koardee</i>	curlew	<i>indoo</i>
branch	<i>nemalla</i>	curley	<i>choogal-choogal</i>
bread	<i>mi</i>	cut (I)	<i>keernunga</i>
break	<i>nunjakoolie</i>	<b>D</b> ance	<i>burrba</i>
breast	<i>neemarra</i>	dark	<i>moyee</i>
breathe	<i>leean nunna</i>	daughter	<i>alla (to father)</i>
bring	<i>bullub anna</i>	daughter	<i>boar (to mother)</i>
brother elder	<i>oomburn</i>	day	<i>joombal</i>
brother younger	<i>borla</i>	dead	<i>injibee</i>
brought (he)	<i>inundy</i>	deep water	<i>koaran</i>
brown	<i>lamarr</i>	descend	<i>nullabinjoo</i>
burnt	<i>lalgar</i>		



English	Chowie	English	Chowie
devil	<i>ngyrie</i>	fern	<i>merrgal</i>
dew	<i>noondoo</i>	fight	<i>PELLI</i>
different	<i>milga errganballa</i>	fill	<i>nunolera</i>
dig	<i>nungalorma</i>	find	<i>nuninya</i>
digging stick	<i>moongorr</i>	finger	<i>owo</i>
dine	<i>orlel nungud</i>	finished	<i>kalembanya</i>
dingo	<i>koaradingjoon</i>	finished (empty)	<i>oongorrama</i>
direction (that)	<i>nyoonbra</i>	fire	<i>noora</i>
direction (this)	<i>jeebilbra</i>	first (place)	<i>allaborarra</i>
dirty	<i>nooinbar</i>	first (time)	<i>jederon</i>
disappointed (I am)	<i>pindalangunjoo</i>	fish	<i>arlie</i>
dislike	<i>arra noongoong</i>	fishing	<i>arlie ngun</i>
distance (choit)	<i>ungana</i>	fishing by night	<i>oondoondoog</i>
distance (long)	<i>mara</i>	fishing line	<i>wil a wil</i>
divide	<i>joogera</i>	flesh	<i>bunga</i>
dog	<i>ella</i>	fly (house)	<i>noora noora</i>
door	<i>neemanyie</i>	flying	<i>bud a bud</i>
do that	<i>burnun unjoo</i>	flying fox	<i>nimunboo</i>
dough	<i>orlalla</i>	follow	<i>nungoolola</i>
dove	<i>joogogo</i>	foot	<i>nimbal</i>
drag	<i>nungolngarra</i>	fore finger	<i>meda</i>
dream	<i>burra</i>	forehead	<i>nangarra</i>
dress	<i>jen-a-jen</i>	forget (I)	<i>nunganjie</i>
drink	<i>nuneeep</i>	four	<i>kooyarra-kooyarra</i>
drowned	<i>ingoodally</i>	friend	<i>jallanda</i>
dry	<i>ingaralga</i>	frightened	<i>nunjoorig</i>
		frog	<i>karrijal</i>
		frown	<i>janjalla</i>
<b>Ear</b>	<i>neelamurr</i>	fruit	<i>mi</i>
earth	<i>gara</i>	full	<i>alboroo</i>
east	<i>ardee</i>	full (half)	<i>talboroo</i>
easy	<i>jarring jin</i>	full moon	<i>kowidie kal ingardie</i>
eat (I)	<i>nunalee</i>	full (three parts)	<i>edjar</i>
egg	<i>logorr</i>		
elbow	<i>neelangoon</i>	<b>Game</b>	<i>koara</i>
embrace	<i>badena</i>	gate	<i>neemanyie</i>
emu	<i>ininie</i>	get up	<i>narramie</i>
ends	<i>jarlgoin</i>	girl	<i>mujengool</i>
enough	<i>kalla</i>	girl	<i>nunjie</i>
everyone	<i>poonjunga</i>	give	<i>nunya</i>
everything	<i>poonja</i>	give (to me)	<i>anarrmaran</i>
eye	<i>nimmie</i>	go away (I)	<i>barda jenna</i>
eyelash	<i>larban</i>	good	<i>corna</i>
<b>Face</b>	<i>neelingarra</i>	good-bye	<i>toorgoo</i>
fall down (I)	<i>nunjalgoo</i>	good job	<i>ngooryadargie</i>
falling tide	<i>injoodardie</i>	got (I have)	<i>null a bun</i>
far away	<i>mara</i>	grass	<i>kooljar</i>
fastened	<i>kalla deewar</i>	grasshopper	<i>ding a ding</i>
father	<i>koola</i>	Great Spirit	<i>kallaloong</i>
fat (stout)	<i>neeardoding</i>	grow	<i>imbungen</i>
fat (substance)	<i>li</i>	growl	<i>nunagaruboo</i>
feather	<i>tolorr</i>	gum	<i>dumoodoo</i>
female	<i>karrelgoon</i>	gun	<i>jeelamon</i>

English	Chowie	English	Chowie
<b>H</b> air (of head)	<i>moan</i>	last	<i>budjerie</i>
hair (of body)	<i>larban</i>	laugh (l)	<i>nunamar</i>
half full	<i>talboroo</i>	laughter	<i>koolgar</i>
hand	<i>nemalla</i>	lazy	<i>ngoorinban</i>
happy	<i>corna indoojie leean</i>	leaf	<i>peeel</i>
hat	<i>tangorr</i>	leak	<i>reewic</i>
he	<i>kinying</i>	leave	<i>pirrair</i>
head	<i>nalm</i>	left side	<i>nulgamongoin</i>
hear	<i>nungalamongen</i>	leg	<i>neelarra</i>
heart	<i>wale</i>	let go	<i>rogana</i>
heaven	<i>koarwell</i>	lie (falsehood)	<i>meela</i>
heavy	<i>rampan</i>	lift up	<i>anamongera</i>
heavy sea	<i>alalgoordie</i>	light a fire	<i>analoor</i>
heel	<i>joondoo</i>	light (in weight)	<i>bybie</i>
help	<i>nunnalong</i>	light (torch)	<i>marrbanga</i>
here	<i>jeebilbra</i>	lightning	<i>kalroo</i>
hide	<i>nunjalga</i>	like (l)	<i>noongoong</i>
hip	<i>byra</i>	like (similar)	<i>errganbanomie</i>
hit	<i>nungajedima</i>	lipo	<i>neeel</i>
hole	<i>reewie</i>	listen	<i>mallangarie</i>
hornet	<i>mooroond</i>	lizard	<i>boola bul</i>
horns	<i>labora</i>	locked	<i>deewar</i>
horse	<i>yowardie</i>	long	<i>neewandie</i>
hot	<i>moola</i>	long ago	<i>meelonjerrie</i>
house	<i>barlie</i>	look	<i>nungalal</i>
how	<i>unga nimmi</i>	look for	<i>anameejie</i>
how many	<i>nunja goodoo</i>	lose (l)	<i>nungoodally</i>
hungry	<i>munjal</i>	loud	<i>karringmalla</i>
hunting for food	<i>mi ngun</i>	love	<i>nunnalubba</i>
husband	<i>umber</i>		
<b>I</b>	<i>ngi</i>	<b>M</b> ake	<i>nunamogera</i>
iguana	<i>myalla</i>	make fast	<i>anorgand</i>
indeed	<i>gardie</i>	male	<i>meda</i>
inside	<i>poogoin</i>	man	<i>umba</i>
Island	<i>inalla</i>	many	<i>neemana</i>
<b>J</b> ealous	<i>ingamonjie</i>	me	<i>ngi</i>
jump	<i>wearing jerrima</i>	medicine	<i>mullen</i>
jump up	<i>joorba anna</i>	meteor	<i>myarra</i>
<b>K</b> angaroo	<i>pooroo</i>	mica	<i>boolul boolul</i>
keep	<i>nunjalal</i>	midday	<i>kand algar</i>
kick	<i>joonmoogana</i>	middle	<i>joondering</i>
kill	<i>nunambo</i>	milk	<i>numana</i>
knee	<i>nimidie</i>	miserable	<i>ingalbalba</i>
kneel	<i>choolinerr</i>	mist	<i>poorgooda</i>
knife	<i>jimboreerrie</i>	moon	<i>koowedie</i>
knock down	<i>anangarjedima</i>	more	<i>peelagidj</i>
know	<i>nimungoong</i>	morning	<i>mooyoon</i>
<b>L</b> anguage	<i>narnga</i>	mosquito	<i>joonjoonboo</i>
large	<i>errgoodarra</i>	mother	<i>injib</i>
large	<i>poodajie</i>	mountain	<i>karrain</i>
		mouth	<i>neemanyie</i>
		mud	<i>ngeal</i>
		muscle	<i>bunga</i>

English	Chowie	English	Chowie
<b>Nail</b>	<i>oral</i>	<b>Quail</b>	<i>perelool</i>
name	<i>ninga</i>	quickly	<i>wowerwerrie</i>
namesake	<i>goombal</i>	quietly	<i>omoballa</i>
narrow	<i>choongor-choongor</i>	<b>Rain</b>	<i>kowra</i>
navel	<i>nooroogoroong</i>	rainbow	<i>jarl allingorn</i>
near	<i>ungana</i>	red	<i>peedamurra</i>
nearly	<i>meellarra</i>	reef	<i>marninja</i>
neck	<i>porta</i>	remain	<i>pirrarunjoong</i>
necklace	<i>barrgi</i>	remember	<i>mellanjenna</i>
nest	<i>malbanda</i>	restrain	<i>orndermar</i>
net	<i>tagorr</i>	return	<i>tarringarra</i>
newmoon	<i>koowedie inangoola</i>	ribs	<i>airee</i>
night	<i>edangoor</i>	right side	<i>jarringoin</i>
no	<i>arra</i>	ripe	<i>ingamurra</i>
nobody	<i>arroleear</i>	rise (I)	<i>nungarrina</i>
no indeed	<i>ungardar</i>	rising tide	<i>imboola</i>
north	<i>allang</i>	road-track	<i>maur</i>
nose	<i>neemal</i>	root	<i>nimungool</i>
nose pierced	<i>carrdambie</i>	roots (edible)	<i>koolngarie</i>
nothing	<i>arragidj</i>	roots (edible)	<i>errelm</i>
now	<i>kinyingamurra</i>	roots (edible)	<i>wolnga</i>
<b>Old</b>	<i>nyoongool</i>	rope	<i>meridjie</i>
on	<i>enim</i>	rough	<i>rarrga-rarrga</i>
one	<i>arinjie</i>	round	<i>bungorr-bungorr</i>
one more	<i>arinjing</i>	round object	<i>il-il</i>
open	<i>lambadan</i>	run (I)	<i>nunangoriba</i>
Opossum	<i>langorr</i>	running stream	<i>ianda</i>
or	<i>arda gard</i>	<b>Same</b>	<i>errganbanomil</i>
Orion	<i>mingmiddie</i>	sand	<i>parnga</i>
orphan	<i>loormie</i>	sandhill	<i>thardagarra</i>
our	<i>arradoo jerrda</i>	scratch	<i>nunagandandie</i>
outside	<i>poornoin</i>	sea	<i>kara</i>
other	<i>arr</i>	search	<i>numeejie</i>
other side	<i>jeroijn</i>	secretly	<i>mulgen</i>
<b>Pain</b>	<i>ararra</i>	secure	<i>deewar</i>
parrot	<i>chilliling</i>	see	<i>nunjat</i>
parrot fish	<i>kolan</i>	seed	<i>logorr</i>
peaceable	<i>pindalie</i>	self	<i>noordingen</i>
pheasant	<i>jumengool</i>	shade	<i>barlie</i>
pinch	<i>koorban</i>	shadow	<i>nimingarra</i>
play	<i>koara</i>	shake	<i>mlarlarlab</i>
plum	<i>mungarr</i>	shallow	<i>manjell</i>
point	<i>neelerr</i>	sharp	<i>neeljee</i>
poison	<i>boar</i>	shave	<i>nunjarrgoo</i>
poison plant	<i>elngum</i>	shield	<i>marrga</i>
postpone	<i>canmearie</i>	shell (mother of pearl)	<i>koan</i>
pour	<i>anamoor</i>	shiver	<i>narmbermarmar</i>
presently	<i>karama</i>	short	<i>narrda</i>
press	<i>bullubanna</i>	shoulder	<i>langan</i>
pull	<i>yarana</i>	shut	<i>poondanjie</i>
push	<i>goornanjoo</i>	shut up	<i>neeler poondanum</i>
put	<i>anima</i>	sick	<i>eeger</i>



English	Chowie
silence (deep)	<i>mallendoo</i>
silly	<i>narrnan</i>
sing (I)	<i>jerrima nunjoo</i>
sing out	<i>ngulerrima</i>
sister	<i>marrie</i>
sit down	<i>nallanda</i>
skin	<i>hurdoon</i>
skirt	<i>jen a jen</i>
slanting	<i>wawie</i>
sleep	<i>nungamoolga</i>
slow	<i>oomballa</i>
small	<i>morrol</i>
smell	<i>imboolma</i>
smoke	<i>koongoodor</i>
smooth	<i>kioor</i>
snake	<i>toora</i>
sneeze	<i>jerbungjerina</i>
snore	<i>ngorenden</i>
soft	<i>norboo</i>
some	<i>arrung</i>
somebody	<i>arrunga</i>
son	<i>alla (to father)</i>
son	<i>boar (to mother)</i>
song	<i>elma</i>
soon	<i>doolie</i>
soul (also reflection)	<i>nimingarra</i>
sour	<i>arra kiarr</i>
south	<i>hanarr</i>
spear	<i>errol</i>
spear head	<i>tingbelina</i>
spirit	<i>nimingarra</i>
spittle	<i>jooboolinda</i>
sponge	<i>karrilul</i>
springtide	<i>nullan</i>
stand	<i>jidjeranja</i>
star	<i>inderee</i>
stare	<i>narre nimmie</i>
start	<i>oongerrimar</i>
stay	<i>jaring</i>
steal	<i>langbie</i>
steep	<i>al-al</i>
stingaree	<i>yowie</i>
stomach	<i>koonhurr</i>
stone (large)	<i>koolbor</i>
stone (small)	<i>moolgor</i>
storm	<i>oongoolnggoolng</i>
straight	<i>tooroong</i>
strike	<i>nungajedima</i>
string	<i>albay</i>
strong	<i>pandoredie</i>
stupid	<i>mallie mallie</i>
sulky	<i>peladee</i>
sun	<i>algar</i>
sunrise	<i>algadeen</i>

English	Chowie
sunset	<i>alga-ungardie</i>
swamp	<i>ngeal</i>
sweat	<i>noondoo</i>
sweet	<i>kiarr</i>
swim	<i>kalgorin</i>
sympathy	<i>aligaway</i>
<b>Tail</b>	<i>jungarrda</i>
take (I)	<i>ngunya</i>
talk	<i>unjan</i>
teach (I)	<i>nunjoolneejie</i>
tear (fabric)	<i>larr injoodie</i>
teeth	<i>jaroong</i>
that	<i>burnin</i>
that's all	<i>errgoodarng</i>
then	<i>jum</i>
there	<i>nyoon</i>
thigh	<i>nanmurro</i>
thin	<i>inbal</i>
think (I)	<i>nunjenpinbie</i>
thirsty	<i>munyarra</i>
this	<i>jeebal</i>
this place	<i>jeebilbra</i>
thread	<i>poorooroo</i>
three	<i>edjar</i>
throat	<i>koorboola</i>
through	<i>talengana</i>
throw (I)	<i>nunangoola</i>
thunder	<i>jeedum</i>
tickle	<i>gil-gil</i>
tie	<i>anorgand</i>
tired (I am)	<i>pooljie nunjoo</i>
today	<i>bannagarra</i>
toenails	<i>owo</i>
together	<i>umboon</i>
tomahawk	<i>neelamurra</i>
tomorrow	<i>nooridjie</i>
tongue	<i>neeingalla</i>
too late	<i>yanbaran</i>
top	<i>kandee</i>
tree	<i>burdog</i>
true	<i>turrgal</i>
try	<i>nungalingina</i>
turkey	<i>barrgarra</i>
turtle	<i>koolet</i>
turtle shell	<i>oorbing</i>
twilight	<i>monga monga</i>
two	<i>kooyarra</i>
<b>Ugly</b>	<i>allig</i>
underneath	<i>jimpengoin</i>
understand	<i>nimungoong</i>
unhappy	<i>ingolbalba</i>
unripe	<i>karnga</i>

English	Chowie	English	Chowie
upon	<i>enim</i>	where	<i>nyirra bra</i>
us	<i>arradoo</i>	which	<i>tenarr</i>
<b>Veins</b>	<i>jarling</i>	whirlwind	<i>adjebungaroo</i>
very	<i>narrie</i>	whiskers	<i>jeetee</i>
virgin	<i>parragoon</i>	whistling	<i>elborinja</i>
vomit	<i>nunganbinj</i>	white	<i>pollgarra</i>
<b>Wagtail</b>	<i>jindaberrie</i>	who	<i>ungaba</i>
wailing	<i>angurr</i>	why	<i>ungoinjie</i>
wait a while	<i>journdee</i>	widow	<i>ellarra</i>
wake up	<i>ngumill</i>	widower	<i>kulkurra</i>
walk	<i>jumool</i>	wife	<i>mullar</i>
walk (I)	<i>leean nunman</i>	wind	<i>tooroora</i>
wander	<i>weera</i>	woman	<i>hoarrang</i>
want (he)	<i>leean inman</i>	worm	<i>toora</i>
want (you)	<i>leean minman</i>	work	<i>mooragool</i>
wash	<i>unjalarlook</i>	<b>Yam</b>	<i>koolngarie</i>
water	<i>orla</i>	yawn	<i>pelilly nunna</i>
water gesting	<i>orla-ngun</i>	yellow	<i>koonbil</i>
way	<i>bra</i>	yes	<i>unge ardi</i>
weak	<i>koolalla</i>	yesterday	<i>perdie</i>
well	<i>peeden</i>	you (sing.)	<i>jou</i>
west	<i>koolga</i>	you (plur.)	<i>goor</i>
wet	<i>koarda</i>	young	<i>wongalong</i>
what	<i>ungie</i>	your	<i>jou jeer</i>
when	<i>bannagarra</i>	yours	<i>yeer jerra</i>
		youth	<i>jubble</i>



## Les Mossi.

### Essai sur les us et coutumes du peuple Mossi au Soudan Occidental.

Par le P. EUGÈNE MANGIN, P. B., missionnaire, d'Afrique à Koupéla (Mossi).

(Suite.)

#### LIVRE QUATRIÈME.

##### Vie religieuse.

##### Chapitre premier. — Dogme et morale.

Jusqu'ici nous avons étudié les manifestations extérieures de la vie des Mossi: leur constitution politique avec toute sa hiérarchie, leur constitution familiale avec tout ce qui en dépend, mariage, naissance, vie et mort. Il nous faut faire un pas de plus et pénétrer dans l'intimité de ce peuple, analyser ses sentiments dans ce qu'ils ont de plus profond et de plus tenace. Et s'il est déjà très difficile de comprendre un individu et de saisir à quels motifs il obéit dans la conduite ordinaire de sa vie, que dire quand il s'agit d'un peuple — surtout quand ce peuple ne sait pas s'analyser soi-même, qu'on n'a pour se guider aucun écrit qui reflète son âme et qu'il faut la surprendre dans ses manifestations les plus spontanées, dans ses conversations les plus familières? Cependant nous ne saurions presque rien des Mossi si nous ne connaissions quelles idées ils se font de Dieu, du monde, des génies, des mânes, et quelles relations ils ont établies entre eux et ce monde invisible. La vie religieuse joue un très grand rôle dans la vie de tout peuple, serait-il exagéré de dire que son rôle est d'autant plus grand que ce peuple est plus primitif et, par conséquent, plus porté à attribuer à une intervention préternaturelle tout ce qu'il ne s'explique pas?

Ils n'aiment pourtant point à aborder ces questions avec des étrangers, surtout avec des Blancs, dont ils savent les croyances si différentes des leurs. Non seulement ils ont peur de déplaire à leurs génies en dévoilant des secrets, mais encore ils craignent le sourire moqueur. Il faut bien se garder de rire de leurs conceptions si enfantines qu'elles nous paraissent. En rire c'est le meilleur moyen de les froisser et de les fermer à jamais. D'ailleurs, toute croyance sincère n'est-elle pas digne d'un certain respect, même si à ce respect se mêle quelque pitié?

La difficulté est encore accrue par ce fait que les Mossi n'ont aucune théorie religieuse et n'ont pas l'habitude de raisonner leurs croyances. Ils restent interdits devant le plus simple des «pourquoi», le plus élémentaire des «comment cela se fait-il». Il a donc fallu, pour répondre au besoin d'ordre et de clarté de nos esprits européens, en mettre un peu dans les idées que nous avons recueillies de ci de là. C'est ici surtout que nous avons évité le plus qu'il nous a été possible tout esprit de système, et nous pouvons dire qu'il n'est rien de nous dans les deux chapitres qui vont suivre. Nous avons écouté les indigènes, provoqué des explications, posé des questions et pris note des réponses. Ce sont ces réponses que nous allons transcrire. Mais, évidemment, les réponses n'ont pas toujours concordées et il nous a fallu



faire un choix basé sur les témoignages qui nous ont paru les plus dignes de foi. Pourtant les divergences n'ont jamais porté que sur des détails et, dans l'ensemble, elles ont toujours été les mêmes sur les points les plus importants. D'ailleurs, quand il y aura un doute sérieux nous aurons soin de l'indiquer.

Comment le lieutenant MARC a-t-il pu écrire: «Nous ne pensons pas que les Mossi aient l'idée d'un Dieu unique et créateur<sup>1</sup>?» L'idée de Dieu est partout chez ce peuple. Le plus simple des souhaits, le moindre des bonjours, renferme le nom de Dieu. Quand quelqu'un s'en va, le partant et ceux qui restent se saluent réciproquement ainsi: «Que Dieu m'accompagne», dit le partant; «Que Dieu te reconduise! Que Dieu te fasse retourner! Que Dieu te lève la jambe!» répondent ceux qui restent.

Celui qui reçoit un cadeau, dit à son bienfaiteur: «Que Dieu vous garde! Que Dieu vous fasse rester longtemps (sur la terre)! Que Dieu vous récompense! Que Dieu vous le rende!»

Un ami a-t-il revêtu un habit neuf, c'est une nouvelle occasion de le saluer: «Dieu fasse que tu le retires usé!»

S'il mange, on lui dira: «Dieu fasse que cela te soit profitable!»

S'il vient annoncer la naissance d'un héritier: «Que Dieu te donne de le suspendre à ton épaule», lui dira-t-on.

Et s'il s'en va pour revenir dans la journée: «Que Dieu nous redonne le plaisir de causer ensemble!»

A la fin du jour, les Mossi se saluent réciproquement: «Que Dieu vous donne le lendemain!» A quoi il faut répondre: «Que Dieu vous ouvre un bon demain!»

Un jour de fête, tous les gens qui se rencontrent se disent: «Que Dieu vous fasse parvenir à l'an prochain! Que Dieu vous fasse voir une année nouvelle!»

Dieu donne la santé, l'entretient et la rend aux malades:

«Dieu te donne la santé!» se souhaitent-ils, Que Dieu t'augmente la santé! Que Dieu te rende heureux!»

A quelqu'un qui est en danger ou malade, on dit:

«Que Dieu te sauve du malheur! Que Dieu te rende la santé! Que Dieu vienne avec la santé et une brise rafraîchissante!»

Quand la mort a frappé quelqu'un, on offre ainsi ses condoléances à la famille:

«Que Dieu entrave le jour (de la mort)!»

A un cavalier qui arrive on dit: «Que Dieu te fasse descendre!» et à celui qui vient de perdre un cheval: «Que Dieu te rende un piquet!» (car on n'a de piquet pour attacher un cheval, que si on possède la bête elle-même.)

Si on demande à un Mossi: «Qui donne la puissance aux remèdes et aux amulettes?», il répond infailliblement que c'est Dieu.

Dieu sait tout, on le prend à témoin de ce que l'on dit: «De par Dieu!» Injustement condamné, le Mossi en appelle à Dieu: «Dieu connaît mon intérieur,

<sup>1</sup> MARC, Au pays des Mossi, p. 158.

dit-il, et Il sait qu'il n'y a rien dedans!» — et si on ne sait pas le nom d'une chose, on ajoute aussitôt: «Mais Dieu le connaît.»

Dieu dispose de tout, et les Mossi se disent fréquemment entre eux:

«Si Dieu me donne le jour d'après demain, je viendrai. Il allait tomber mais Dieu l'a secouru. Nous causons dès le matin et nous sollicitons la protection de Dieu.»

Dieu est partout, il est impossible de se cacher de Dieu. Dieu nous conserve, et un naba qui n'a aucune teinture d'islamisme, me disait: «Nous sommes dans la main de Dieu, nous sommes les brebis de Dieu qui nous garde, comme mon fils garde les miennes.» On croirait entendre un écho de l'Evangile: «Je suis le bon pasteur.» Et il nous serait facile de multiplier les exemples. Dieu est supérieur à tous les génies, c'est lui qui les a créés, c'est lui qui les envoie aux hommes, mais ce n'est pas lui qui les rend méchants. Pourtant Dieu peut nous aider à nous venger de nos ennemis et son nom sacré revient souvent dans les imprécations: «Que Dieu te suspende au cou le sac de la pauvreté! Que Dieu te détruise! Qu'il le détruise entièrement! Que Dieu le brûle dans le feu!» Il n'est pas de sacrifice qui ne renferme une imprécation contre les ennemis.

Cependant aucune prière n'est adressée directement à Dieu en dehors des souhaits; aucun sacrifice qui lui soit offert sans qu'en même temps ne s'y mêle le nom des génies. Pourtant, nous le verrons au chapitre suivant, c'est surtout Dieu qui est invoqué dans la formule sacrificatoire, et quand le sacrifice est terminé tous ceux qui y ont participé, saluent le sacrificateur par cette formule: «Que Dieu accepte ton sacrifice; Que Dieu le reçoive!»

Mais ce Dieu quel est-il? Est-il un ou plusieurs? A-t-il un corps ou est-il esprit? Où réside-t-il? Autant de questions qu'un Mossi ne s'est jamais posées et qui le laissent un moment interdit. «Dieu est-il un ou plusieurs?» — «Je ne sais pas», telle est la réponse ordinaire. Si on insiste, ils disent qu'il est un. Mais une difficulté se présente: «Pourquoi alors, dans les sacrifices, faites-vous appel à Dieu roi-mâle, et à Dieu roi-femelle?» Nouveau: «Je ne sais pas, c'est comme cela que disaient nos pères.»

Dieu a-t-il un corps? Oui, assurément, car une intelligence très exercée peut seule concevoir un pur esprit. Mais comment est ce corps? «Je ne sais pas.» — Où est Dieu? — Partout. — Mais encore, occupe-t-il un lieu quelconque? — Dieu c'est le soleil.

Identifient-ils Dieu et le soleil? Il nous est difficile de nous faire une opinion ferme à ce sujet. Il semble bien qu'ils admettent l'identité, et dans les sacrifices — car enfin la formule du sacrifice doit bien correspondre à leur concept de la divinité — dans les sacrifices, ils offrent à Dieu de l'eau pour son lever et versent l'eau à l'est, pour son coucher, et la versent à l'ouest. Dans une dispute, le plus faible dira: «Dieu m'est témoin que je ne t'ai rien fait, Dieu te le rendra», et il montre le soleil. Les sacrifices ne sont jamais

<sup>1</sup> Nous devons à l'obligeance du R. P. THUEUX, l'Européen qui, sans contredit, possède le mieux la langue Mossi, la communication de toutes ces formules. Qu'il nous soit permis de l'en remercier ici très sincèrement.

offerts au milieu de la nuit; mais il est vrai qu'ils ne le sont pas non plus au milieu du jour et peuvent l'être le soir, même quand le soleil a déjà disparu à l'horizon. Pourtant, les noms de Dieu et du soleil sont différents. *Wendé* est le nom propre de Dieu; *Wennam* indique la puissance de Dieu (*Wendé nam*) et aucun de ces noms n'a de pluriel, ce qui est un indice de la croyance à l'unité de Dieu. Le soleil se dira *Winniga* et à midi, quand il brûle, *Wintoro* (*winniga toro*). Mais il faut ajouter que, parfois, le soleil se dira *Na Wendé* — Dieu-roi. La nuit, Dieu est censé rentrer dans sa case puisque le soleil n'est plus visible et cependant il continue à être partout et «si tu commets une faute la nuit, Dieu le sait». Un Mossi dira fort bien quand le soleil est à son midi: «C'est Dieu qui fait que le soleil fait mal aujourd'hui.» Il semble donc bien qu'en pratique ils établissent une distinction entre Dieu et le soleil: le soleil est sa demeure mais n'est pas lui. Mais que d'incohérences en tout cela!

Les phénomènes de la nature sont parfois attribués à Dieu. La foudre tue ceux qui ont fait le mal, tue l'animal mal acquis par fraude ou volé, et c'est Dieu qui l'envoie pour punir... à moins que ce ne soit un ennemi. Les amulettes, les fétiches, tirent leur puissance de Dieu, avons-nous dit, et il en est de même des remèdes véritables. La maladie est généralement attribuée à un génie malfaisant qu'il faut apaiser, mais parfois aussi à Dieu. Il ne semble pas que les Mossi donnent une âme aux êtres inanimés, seuls les êtres animés en ont une, plantes, animaux, hommes. Mais le plus souvent les phénomènes inexplicables ou anormaux sont attribués aux génies, résidant dans un être inanimé.

Il y a trois espèces de génies: les *tisé* (pluriel de *tiga*, arbre), qui résident exclusivement dans les arbres; les *kikirsi* (pluriel de *kikiriga*), qui sont les génies proprement dits, et les *tangamma* (pluriel de *tangandé*), qui sont les génies protecteurs des villages et résident dans le bois sacré.

Les *tisé* résident donc dans les arbres, de préférence dans ceux qui entourent les cases; il y en a cependant dans la brousse. Ils affectionnent spécialement le tamarinier, le cailcédrat, mais n'aiment pas du tout le *doubalé* qui est un réceptacle de chauves-souris. La nuit, ils quittent leur habitacle et vont se promener dans les cases. Ils ont un corps à forme humaine, mais imperceptible au commun des mortels. Ils sont beaucoup plus grands et plus gros que les hommes; ils sont noirs et marchent les pieds en l'air et la tête en bas.

La nuit donc, ils se promènent, et leur présence est révélée par ce fait que l'entrée de la case est assombrie: ils sont si gros qu'ils interceptent la lumière. Malheur à celui qui n'a pas d'eau dans sa *soukala*, qui n'a pas laissé de bière de mil! Le *tiga* qui s'est présenté et qui n'a rien trouvé, lui jettera des boutons par tout le corps, c'est la maladie propre aux *tisé*. Mais heureux sera-t-il s'il s'en tire à aussi bon compte; car les *tisé* peuvent lui infliger beaucoup d'autres maladies, voire même le tuer. Si le *tiga* trouve le moyen de toucher quelqu'un, l'endroit touché enfle; si on fait du bruit dans la brousse sous certains gros arbres, les joues enflent. Les *tisé* parlent, même pendant le jour; ce sont eux qui causent quand le vent agite les feuilles. Nous avons



distribué tout autour de nous des graines de papayers. Elles avaient levé et parfaitement poussé; les fruits mûrissaient déjà. Un beau jour, plus de papayers à Koupéla! Le naba avait déclaré que c'était un arbre qui parle et qu'il donnerait des maladies à qui en aurait dans sa *soukala* . . . et les papayers avaient été coupés!

Heureusement, on peut se défendre des *tisé*. D'abord, on peut couper les arbres qui leur servent d'abri, ils iront ailleurs, et de très beaux arbres disparaissent ainsi dans les villages. Ils peuvent aussi être apaisés par des sacrifices. Donc culte des arbres, dendrolatrie! Oh que non! Les Mossi distinguent fort bien l'arbre et le génie qui l'habite, et sacrifient au génie. Parfois aussi, l'arbre a été planté sur la tombe d'un vieillard, fondateur du village et on sacrifie aux mânes de l'ancêtre, au pied de l'arbre. Enfin, il y a des fétiches plus puissants que les *tisé*. Il suffit pour cela de connaître les racines et les écorces que n'aiment pas les *tisé*, de les mettre à infuser dans l'eau et de déposer la marmite à la porte des cases. Le *tiga* qui voit ce fétiche se sauve infailliblement. Certains Peuls ont, paraît-il, le pouvoir de distinguer entre les arbres habités par des génies et ceux qui ne le sont pas et de tuer ceux qui servent de refuge aux génies, rien qu'en frottant le sus-dit arbre avec du beurre! Mais il y a la manière de s'y prendre.

Les *kikirsi* sont de petits diabolins tout noirs ou tout rouges, hauts de quelques centimètres seulement. Leur corps a la forme du notre mais est bien plus agile et plus subtil, c'est quelque chose d'éthéré, d'impalpable, seuls les sorciers peuvent les voir. Ils les appellent en sifflotant ou en agitant une calebasse d'une forme spéciale, représentant un manche terminé par une boule. La calabasse est séchée sans être ouverte et les graines sont réunies dans la boule. En agitant son instrument, le sorcier fait du bruit et les *kikirsi* accourent en chantant.

Il y a des *kikirsi* bons et des *kikirsi* méchants et les bons ne font du mal que si on les y force, par exemple si on met du piment dans leur sauce. Ils ont horreur du piment, par contre ils aiment beaucoup le miel et toute bonne ménagère qui veut conserver son miel, a bien soin de le couvrir de piment, sinon les *kikirsi* viendraient le manger. Ils rafolent du sésame et les gateaux de mil (*samsa*) font leurs délices, et c'est pourquoi toute faiseuse de ces gateaux leur en offre quelques uns. Quiconque en mange, en se promenant, a soin d'en laisser tomber quelques miettes. Au contraire, ils ne boivent pas de bière de mil fermentée, il faut la leur offrir avant de mettre la levure (*da'nodo*). Ils ont donc leurs goûts tout comme le commun des mortels. Ils ont leurs haines, leurs jalousies et vont parfois jusqu'à s'entre tuer. De sexe différent, dit-on, ils s'unissent en mariage et procréent. Ils ont même la spécialité de mettre toujours au monde des jumeaux, et c'est pourquoi les jumeaux portent leur nom et leur sont consacrés; on croit que des génies résident en eux.

La naissance des jumeaux crée à leur mère beaucoup d'embarras et au temps jadis, ils étaient parfois supprimés tous les deux, parfois un seul était tué. Quand donc une femme a donné le jour à des jumeaux, elle construit, à la porte de sa case, une petite case minuscule, c'est là qu'iront se réfugier

les génies qui habitent ses enfants. Trois fois par an si ses moyens le lui permettent, au printemps, à l'hiver et au milieu de la saison des pluies ou tout au moins une fois l'an, il leur faut offrir une pintade en sacrifice, car la pintade est le sacrifice exclusivement réservé aux *kikirsi* eux-mêmes. Il faudra aussi ce jour là leur offrir leur mets préférés et donc acheter du miel, du sésame, des gateaux de mil et faire de la bière et réserver une cruche dans laquelle on n'a pas mis du levain, cuire la bouillie de mil et surtout ne pas mettre de piment dans la sauce, sinon gare, le mari la femme ou les enfants seraient atteints d'une maladie d'yeux terrible car telle est la maladie que les *kikirsi* ont le pouvoir de donner aux mortels.

Quand ces enfants sont en bas âge, ils ne peuvent porter que le *kan-kabra*, habit fait de fils noirs et d'autres presque blancs mélangés, c'est l'habit distinctif des *kikirsi*. Heureusement, plus tard, ils pourront s'habiller comme ils voudront. Quand la mère vient à disparaître, ce sont les jumeaux eux-mêmes qui offrent les sacrifices, ce sont eux qui construisent la petite case qui sert de demeure à leur petit génie. Le dernier-né est considéré comme l'aîné. Tous les deux portent le même bracelet, ils partagent tout ce qu'on leur donne et il est de bon ton de ne pas faire de cadeau à l'un sans donner la même chose à l'autre. Ces coutumes d'ailleurs se retrouvent de l'Afrique en pays bambaras jusqu'au Tanganika.

Mais revenons aux *kikirsi* eux-mêmes. Il y en a partout. Dans la brousse, ils affectionnent les petites termitières et les grosses; les endroits découverts; il y en a autour des villages, il y a des mares consacrées aux *kikirsi*, des puits qui leur appartiennent. Il y a des génies préposés à la garde de chaque champ, et avant de semer, comme avant de couper le mil, le maître du champ sacrifie une poule en son honneur, sur une pierre, au milieu du champ. Par contre, le *kikiriga* doit écarter tout ce qui peut nuire à la récolte, oiseaux, chenilles, voleurs et le reste et remplir de grains un grenier grand comme celui que l'on dessine à terre avec de la cendre au moment de la récolte, et si vraiment il a bien rempli son office, il aura encore une poule quand tout le grain sera réuni en tas. Les femmes enceintes sont sous la protection d'un *kikiriga* spécial et les petits enfants ont le leur qui écarte d'eux les maladies et les dangers. Ne disons-nous pas qu'il y a une Providence spéciale pour les tous petits?

D'ailleurs chacun a son *kikiriga*. Les uns l'ont méchant, ce sont ceux qui se disputent avec tout le monde, ceux auxquels rien ne réussit, ceux dont les animaux meurent, car ce sont souvent les *kikirsi* qui tuent chèvres, moutons, chevaux, qui meurent de maladie. D'autres ont un bon *kikiriga*, pour ceux là tout prospère; ils sont nés sous une bonne étoile. Ce sont les gens sympathiques, doux, qui ont un bon caractère, ceux qui s'enrichissent et ont beaucoup d'enfants. Pour dormir, un Mossi appuie sa tête dans sa case sur une pierre ou un petit tertre en terre battue. C'est le lieu où réside son *kikiriga*, et de temps à autre, surtout quand il éprouve le besoin d'une protection spéciale, il lui offre une pintade et parfois même une chèvre, en sacrifice, à charge à lui désormais de chasser ceux de ses compagnons qui voudraient nuire à son protégé, d'écarter de lui toute maladie, tout danger.

Le *tangandé* est un génie, revêtant la forme d'un animal et considéré comme protecteur d'un village, et, par extension, le lieu de sa résidence, le bois sacré, car le plus souvent cet animal-protecteur réside dans un bosquet, mais parfois dans une simple pierre ou même dans un endroit découvert. Le *tangandé* peut être un caïman, un boa, une panthère, une tortue, une biche, un lièvre, etc. C'est un animal sacré pour tout le village, il est défendu de le tuer dans le bois sacré, mais on peut le tuer ailleurs, même à peu de distance du bois sacré.

Le *tangandé* est un génie parce qu'il protège les hommes, envoie ses serviteurs qui accompagnent les gens du village en voyage, s'ils l'ont prié. Sans cesse, les indigènes recourent à sa protection; sans cesse, le sorcier consulté renvoie au *tangandé* pour obtenir la guérison et lui demander de délivrer l'âme captive d'un mauvais sorcier; si quelqu'un meurt, on lui sacrifie encore et on lui demande de protéger les survivants et d'écarter toute maladie. Quand les âmes quittent le corps pendant le sommeil, elles vont souvent au bois sacré. Tout le monde peut sacrifier au *tangandé* et dans le *tangandé*, mais le naba sacrifie plus que tout autre, et le jour de la fête des morts (*basra*), il y sacrifie toujours et généralement les anciens du village l'accompagnent.

Un village peut avoir plusieurs *tangandé*, mais l'animal-protecteur ou les animaux protecteurs, car ils sont le plus souvent deux, sont les mêmes dans tous les bois sacrés répétés autant de fois qu'il y a de *tangandé*. On ne peut rien prendre dans le bois sacré, tout y est sacré. Défense d'y couper du bois, de ramasser même le bois mort qui est tombé de lui-même. A fortiori ne peut-on pas mettre le feu aux herbes sèches, même aux environs du bois sacré; mais si, les précautions ayant été prises, le feu se communique au bois sacré, il n'y a rien à faire, les gens du village n'y sont pour rien. Par contre, on empêchera tout étranger de prendre quoi que ce soit dans le bois sacré, fallut-il pour cela employer la force. Mais si c'est un puissant auquel il est impossible de résister, après son départ, des sacrifices expiatoires seront offerts.

Le *tangandé* est donc un animal-protecteur, et pourtant, certains *tangamma* ont mauvais caractère. Si on leur a manqué de quelque manière que ce soit, ils se vengent en envoyant des maladies au coupable. Si un des sorciers qui mangent les âmes (*seuya*), lui offre des cadeaux, le *tangandé* lui viendra en aide et refusera de rendre l'âme qui lui aura été confiée, à moins qu'on ne lui offre des cadeaux plus importants. On peut prier un *tangandé* et lui faire un vœu, par exemple lui promettre un bouc ou un mouton s'il tue l'ennemi qui lui est désigné. Le bouc est acheté et attend que l'ennemi soit mort. Le *tangandé* prend parfois son temps et fait attendre plusieurs années; on va le gourmander, lui dire de se hâter, et à la fin, il se décide à faire disparaître celui qui lui a été indiqué. Le bouc est alors immolé.

Tous les *tangamma* viennent, disent d'aucuns, de la région de Fada N'Gourma, où se trouve le père de tous les *tangamma*. C'est au sorcier à indiquer quel est le *tangandé* et le lieu de sa résidence. Un village venait de se fonder. Les vieillards avaient trouvé un terrain favorable pour les cultures, à proximité d'un marigot; ils avaient construit leurs cases. Au début



de l'hivernage, quand l'époque des semailles fut arrivée, ils se partagèrent la brousse avoisinante et se mirent en devoir de préparer leurs champs. Un jour, une panthère, délogée de son repaire, prit la fuite devant eux et se réfugia dans un fourré. Appeler les gens, entourer le fourré, le fouiller de toute part fut bientôt fait. De panthère point. Le lendemain, la même scène se reproduisit au même endroit et cela par trois fois, et toujours il fut impossible de découvrir la panthère, devenue tout à coup invisible. Les anciens intrigués, en bons Mossi, allèrent consulter le sorcier, qui leur déclara que la panthère est leur *tangandé* et le fourré où elle s'est réfugiée, son bois sacré. Il indiqua de plus les sacrifices à faire.

Mais tandis que coulait le sang des victimes, les enfants aperçurent une tortue qui se dirigeait vers le bois sacré et voulurent la saisir. Les anciens les en empêchèrent et de nouveau recoururent aux lumières du sorcier pour savoir ce que cela pouvait bien signifier: une tortue entrant dans le bois sacré pendant le sacrifice au *tangandé*! Et le sorcier rendit cet oracle: la tortue est l'enfant du *tangandé* et, par conséquent, devient sacrée pour votre village. Et depuis cet époque, ce village a pour *tangandé* la panthère et la tortue.

Le *tangandé* peut à la vérité être une pierre, un arbre qui sont considérés comme protecteur du village, mais le cas est plus rare. On peut, peut-être, considérer le *tangandé* comme une sorte de totem du village. Si on définit le totem avec SALOMON REINACH: «L'animal, le végétal, ou plus rarement le minéral ou le corps céleste en qui le clan reconnaît un ancêtre, un protecteur et un signe de ralliement<sup>1</sup>», on voit que c'est généralement un animal, un animal-protecteur qui est considéré comme *tangandé*, mais il n'est pas considéré comme un ancêtre, il ne sert pas de signe de ralliement car plusieurs villages peuvent avoir le même *tangandé*, beaucoup ont le caïman et le boa, sans se considérer pour cela comme liés entre eux.

Monseigneur LE ROY de son côté définit ainsi le totémisme: «Une institution consistant essentiellement en un pacte magique, représentant et formant une parenté d'ordre mystique et supranaturel, par lequel, sous la forme visible d'un animal, et exceptionnellement, d'un corps végétal, minéral ou astral, un esprit invisible est associé à un individu, à une famille, à un clan, à une tribu, à une société secrète en vue d'une réciprocité de services<sup>2</sup>». Cette définition ne correspond pas non plus dans tous ses détails avec le *tangandé* parce que le village seul peut avoir un *tangandé*, et il ne semble pas qu'il y ait un pacte magique quelconque à moins que les sacrifices offerts ne soient considérés comme pacte magique, ce qui ne semble pas être. Jamais l'animal-*tangandé* n'est offert en sacrifice, il n'y a pas d'initiation spéciale.

Ce qui, chez les Mossi, se rapproche le plus du totem, semble-t-il, c'est la conception qu'ils se font de l'âme humaine et encore n'est-ce pas le totem proprement dit, tel que les auteurs cités l'entendent. Chaque homme, en effet, a une âme, une âme qui subsiste après la mort et prend le nom de *kyma*, tandis que tant qu'elle vit, elle s'appelle *siga*. Elle prend le nom de *toullé* à

<sup>1</sup> SALOMON REINACH, Cultes mythes et religion, p. 81.

<sup>2</sup> Mgr. LE ROY, La religion des primitifs, p. 132.

Ouagadougou, *toundo* à Koupéla, peu avant la mort; mais *sigá*, *toundo*, *kyma*, sont une seule et même chose, un seul et même principe. Cette âme, d'après les Mossi, est un animal, invisible bien entendu, un serpent, un caïman, une biche, un lièvre. L'âme est apparentée à cet animal, elle est de sa famille, si bien que tuer un serpent ou un caïman dans un village dont l'âme des habitants est un serpent ou un caïman, c'est tuer un habitant de ce village car tout individu apparenté au serpent a dans ce village un serpent qui le représente, et il mourra quand son animal-âme mourra.

Cependant, et voilà qui va contre les définitions du totémisme, il n'attend de cet animal aucun secours, il ne lui offre jamais de sacrifice, jamais il ne le tue lui-même pour renouveler le pacte d'union. Il est défendu à celui dont l'âme est un caïman, de tuer un caïman dans son village, mais il peut le tuer ailleurs bien qu'il ne puisse jamais en manger, tandis qu'il peut tuer l'animal *tangandé*, pourvu que ce soit en dehors du *tangandé*, et il peut toujours en manger. Certains, rencontrant mort près de leur village l'animal-âme de leur famille, lui rendent les honneurs funèbres, pleurent, et se lamentent, l'enterrent comme l'un des leurs, mais ne lui font aucun présent, ne font pas son *kouré*; la plupart se contentent de le couvrir de terre. Les plus répandus sont une sorte de couleuvre (*bosombodro*) et le caïman. Plusieurs familles peuvent avoir le même animal-âme, et les mariages, bien qu'exogamiques, ne sont pas interdits entre ces individus.

L'âme peut quitter le corps, et en fait le quitte souvent, surtout pendant la nuit. Des enfants se sont-ils bien amusés en un lieu, s'est-on plu chez un individu, l'âme y retourne la nuit, et c'est alors qu'il faut tout craindre des sorciers qui peuvent la saisir à l'improviste et le malheureux possesseur de cette âme mourra.

L'âme peut avertir en songe son propriétaire d'un danger qui le menace. Un jour, un indigène, dont on m'a cité le village et le nom, rêva que son ennemi lui offrait une noix de kola. A son réveil, grand émoi, car c'est le signe que l'âme emploie pour indiquer que l'on est menacé de mort par un ennemi. Dans une telle occurrence, il ne reste plus qu'un remède, c'est d'aller déposer quelques cauris sur une fourmilière de grosses fourmis rouges, afin qu'elles détournent ce malheur. Notre homme se dirigea aussitôt vers la fourmilière la plus rapprochée. Hélas, un serpent le mordit en route et il mourut avant d'avoir pu faire son offrande aux fourmis! De tels faits frappent évidemment beaucoup l'imagination des indigènes qui font immédiatement le sophisme: *Post hoc, propter hoc*. Il suffit de quelques faits de ce genre, et l'on m'en a cité d'innombrables, pour les ancrer à tout jamais dans leurs superstitions.

Si l'âme quitte le corps, il est donc possible de la saisir et de l'empêcher de rentrer dans son corps, et c'est pourquoi nos Noirs n'aiment pas à être photographiés. Ils disent que dans la boîte est un mauvais génie qui prend l'âme et la mange. La preuve c'est qu'ensuite on peut voir sur le papier l'individu ainsi saisi.

L'homme est malade quand son âme ne peut plus revenir dans son corps parce qu'elle est retenue prisonnière par un mauvais sorcier ou par un *kikiriga*, et il faut alors offrir bien des sacrifices pour obtenir sa délivrance

et son retour. C'est le *tangandé* qui est le plus souvent supplié dans ce cas parce qu'il est plus fort que tous les autres génies et que les sorciers mêmes et qu'il est, de par sa fonction, le protecteur du village.

Mais il arrive que l'âme a été si bien cachée, que le *tangandé* n'arrive pas à la découvrir, le sorcier l'a mangée de suite ou même le *tangandé* est de connivence ou bien ce sont les mânes qui appellent le malade ou enfin c'est Dieu qui a envoyé la maladie. Il n'y a plus rien à faire, l'homme meurt. Son âme change désormais de nom et s'appelle *kyma*. Elle quitte le corps au moment même de la mort. Si elle a été prise par un sorcier ou par les mânes d'un ancêtre, elle quitte le bois sacré où elle est détenue au moment de la mort et se rend au lieu des âmes d'où elle reviendra à la tombe chaque fois qu'on lui offrira des sacrifices, d'où elle reviendra encore quand elle voudra affliger les survivants de quelque maladie.

Est-elle punie du mal qu'elle a commis ici-bas et récompensée du bien qu'elle a fait? Les opinions sont partagées. Certains disent que si on fait l'aumône à un pauvre — et les Mossi la font fréquemment —, si l'on est généreux et hospitalier, Dieu reçoit tout ce que l'on donne et le met de côté et le rend à l'âme au moment de sa séparation d'avec le corps, d'où le souhait de remerciement: «Que Dieu te le rende!» Si le défunt a mené une mauvaise vie, s'il était batailleur, voleur, s'il a tué, il est condamné à passer sur des charbons ardents pour arriver jusqu'à Dieu; ou bien, si c'est un assassin, il ne peut s'approcher de Dieu qu'après avoir bu tout le sang qu'il a répandu et que Dieu a conservé pour le lui faire boire. Les grands coupables sont arrêtés par la cime des arbres et ne parviennent jamais au lieu des âmes. Mais il faut avouer que la plupart des Mossi ne se soucient guère des peines qui peuvent les attendre dans l'autre vie ou en nient l'existence.

Les âmes vont à Bourtenga, au «lieu de rassemblement des âmes», d'après l'étymologie du mot, lieu dont la situation géographique reste indéterminée, ou à Pilimpikou, montagne située dans le Kipirsi. Là, leur seule occupation est d'aller au marché la nuit, et c'est pourquoi, au jour de l'enterrement, on donne au mort des cauris pour qu'il puisse acheter de la bière de mil, des habits pour qu'il n'ait pas l'air d'un gueux.

Les âmes sont blanches mais pour tout le reste ressemblent aux hommes, bien que plus agiles et pouvant se transporter sans effort et avec une très grande rapidité d'un lieu dans un autre. Elles font tout à l'envers, mangent avec la main gauche et font avec cette main tout ce que nous faisons avec la droite et c'est pourquoi le cadavre est lavé avec la main gauche. Elles mettent leurs habits à l'envers et la poche du pagne en dedans; elles portent le fer de la lance en bas, marchent à reculons, dit-on, par ce que leurs yeux sont derrière la tête, et c'est pourquoi la *kourita* qui représente le mort, porte tout à l'envers.

L'âme de ce qui lui est offert sur la terre, va les rejoindre: poules, moutons, chèvres, bœufs etc., et ils peuvent faire bombance et appeler leurs amis et réunir leur parenté car on se retrouve là-haut, et si les nabas ne le sont plus, du moins ceux qui sur terre leur furent soumis, reconstituent leur cour, et c'est pourquoi encore on dit que les parents viennent chercher leurs enfants,



les nabas leurs pages et leurs épouses favorites, les amis, leurs amis, à moins que les vivants ne les traitent fort bien et ne leur donnent force victuailles.

En effet, les âmes des défunts reviennent sur la terre recevoir les présents qui leur sont offerts, boire le sang des victimes qui sont immolées en leur honneur, et la bière de mil qui leur a été préparée au jour de la fête annuelle des morts (*basra*). C'est pourquoi tout Mossi fidèle à ces coutumes ne boira jamais de bière de mil sans en avoir d'abord versé un peu à terre; il verse encore ce qui reste au fond de laalebasse afin que les âmes puissent se réjouir avec lui. Et c'est un grand honneur qu'un naba fait à un ancien quand il lui dit de prendre un côté de laalebasse et de verser à terre avec lui.

Il ne faut pas rire des âmes des défunts et de leur venue sur la terre. Si vous doutez de leur retour, écoutez ce que me racontait un vieux naba: «Un jour, j'étais allé rendre visite à un naba, mon voisin et mon ami; nous nous étions donnés rendez-vous chez lui avec un autre chef des environs. Il nous reçut fort bien et la journée avait été des plus agréables. Nous reposions, la nuit, sous l'abri de sa *soukala* quand nous fûmes soudain réveillés par un bruit de grelots et de galop de chevaux. Le lendemain, nous quittâmes notre hôte. A peine nous étions partis, qu'il tomba malade. Huit jours plus tard, il n'était plus. Les âmes étaient venues le chercher. Oh! père, ne ris pas des âmes des défunts!» Et le bon vieux tremblait d'émotion. C'est qu'ils y croient, nos Mossi, à toutes ces histoires de revenants, ils y croient fermement.

Mais les âmes se réincarnent-elles? Pour les petits enfants morts avant l'âge de raison, il est admis que c'est eux qui reviennent dans la personne du premier enfant que la mère met au monde. C'est pourquoi, surtout si la même femme a perdu plusieurs enfants de suite, l'enfant, dès sa naissance, est marqué de signes distinctifs, spécialement de tatouages sur le ventre et sur le bas du dos; parfois, s'il meurt, on lui coupe un morceau du pavillon de l'oreille, ou on lui casse la phalange d'un doigt de la main ou du pied: et, paraît-il, celui qui naît ensuite, porte les mêmes marques, mais ce dont on n'a pu me citer aucun exemple actuellement en vie. Souvent après la mort de son bébé, la mère quitte la case où il est mort. Une vieille, le soir, répand des cendres devant la porte, et le lendemain matin, si on trouve des traces de petits pieds, c'est que l'enfant est revenu et désire rentrer dans le sein de sa mère.

Mais en dehors des petits enfants, la reviviscence n'est pas admise, même pour les jeunes gens non mariés. Ils restent au lieu des âmes des années et des années, sans qu'il soit possible d'en fixer le nombre, et aucune distinction n'est faite, de ce chef, entre les riches et les pauvres, les puissants et leurs sujets.

Les suicidés, maudits dans leur mort, le sont encore dans leur âme qui n'a généralement pas droit aux cérémonies funèbres et errent par le monde sans nuire à personne mais sans pouvoir trouver de repos.

La morale indigène est réduite à sa plus simple expression. Est mal tout ce qui nuit à autrui. Pense en ton cœur et désire tout ce que tu veux, pourvu que tu ne nuises pas au prochain, il n'y a pas de faute. Si la fornication et l'adultère sont des fautes, c'est quelles renferment une atteinte à la

justice. Je ne parle pas des fautes contre nature qui sont à peu près inconnues. Si le vol, l'assassinat, si même les injures, les coups et les blessures sont punies, c'est en tant qu'injustice. La calomnie est en horreur chez eux, et dire de quelqu'un qu'il a calomnié, c'est lui faire une très grosse injure. Une injure contre sa mère est une de celles qu'un Mossi ne pardonne pas parce que c'est nuire à l'honneur de la famille et lui causer un préjudice. Il est donc nécessaire de veiller à ne pas manquer à la justice dans les relations qu'on peut avoir avec les indigènes; ils y sont très sensibles, et s'ils reçoivent sans murmurer une punition juste parce que le délit est prouvé, ils repoussent avec indignation toute accusation dont on ne peut pas faire la preuve, même d'ailleurs si l'accusation est fondée.

\*       \*       \*

Mais à côté de cette morale générale, que de choses sont interdites non point parce qu'elles sont mauvaises, mais parce qu'elles entraînent des conséquences funestes! Les tabous (*kisgou* pour les Mossi, de *kisé* «défendre») sont presque innombrables. Ils peuvent se diviser en deux classes: les *kisgou* perpétuels, qui atteignent toute la famille; et les *kisgou* personnels et transitoires.

Les premiers consistent généralement dans l'interdiction de manger tel ou tel animal, ou de faire telle ou telle chose. C'est ainsi qu'il est défendu à certains nabas de se rencontrer, de se voir, et s'ils manquent à cette défense, l'un d'eux mourra dans l'année. Cette défense est facile à expliquer, si on se rappelle les guerres incessantes que se faisaient les grands chefs et la crainte qu'ils avaient d'être empoisonnés ou supprimés d'une manière quelconque par un de leurs adversaires. Ainsi encore, parti en guerre sur un fringant coursier, un Mossi a-t-il été obligé de fuir. Les ennemis allaient le saisir et il n'a dû son salut, le brave, qu'à la vitesse de son cheval. Rentré chez lui, il décrète que le cheval est un animal sacré pour lui et ses descendants et que, désormais, tous ses enfants et leurs enfants ont à bien traiter le cheval et à ne pas en manger la viande sous peine de devenir aveugles ou lépreux. Là d'ailleurs se borne l'interdiction. Le cheval n'est pas considéré comme un animal protecteur, aucun sacrifice ne lui est offert, et les Mossi ne l'appelleront ni *tangandé*, animal protecteur du village, ni *sigà*, animal âme, mais *kisgou*, défense.

Le *kisgou* atteint parfois seulement certains membres de la famille. Un père a mangé du chien et a été malade et cela à deux ou trois reprises différentes; il consulte le sorcier et celui-ci déclare que le chien lui est interdit à lui et à ses enfants mais non aux autres membres de la famille. Ou bien encore, celui qui est né chez les Peuls, auxquels le chien est interdit, peut avoir le chien pour *kisgou*. Parfois, le *kisgou* n'atteint que lui, son fils, et son petit-fils, mais n'atteint pas ses autres descendants, parce que les premiers suivront son âme à lui, tandis que l'âme de ses autres descendants suivront l'âme de sa mère donc de leur arrière-grand-mère à qui le chien n'est pas interdit. Raison de sorcier contre laquelle il n'y a rien à dire.

Ce *kisgou* est le plus astreignant mais il peut cesser si celui qui l'a établi offre les sacrifices nécessaires ou par la volonté d'un des descendants qui s'en affranchit et en affranchit ses enfants. C'est ainsi que la famille du Saman-Naba, premier ministre à Koupéla, a le lièvre pour *kisgou*. Mais voyant ses frères et son fils chrétiens manger impunément du lièvre sans devenir ni aveugles ni lépreux, le naba s'est mis à en manger et ne s'en porte pas plus mal.

Les parents mettent les enfants au courant des différents *kisgou* de la famille et leur inspirent une crainte salutaire afin qu'ils n'en mangent pas. Si l'on vient à manquer involontairement à son *kisgou*, on peut tomber malade et le sorcier consulté dira ce qu'il y a à faire et quel sacrifice offrir au *tan-gandé* pour obtenir son pardon. Mais si on a fait exprès, s'il y a eu mépris, pas de pardon possible.

La seconde espèce de *kisgou* est toute particulière et personnelle. Ce sont les nombreuses défenses que le sorcier impose à un malade. Telle viande, telle sauce, lui est interdite, il ne peut boire de l'eau dans laquelle a été délayée de la farine de mil, il ne peut manger de gâteaux de mil ou de haricots. C'est ainsi qu'un pauvre enfant rachitique et atteint d'une maladie de cœur, s'est vu défendre ainsi successivement à peu près tout ce qui se mange. Ses parents avaient toutes les peines du monde pour trouver la nourriture qui ne lui était pas interdite, et finalement, il est mort d'inanition. Tous ces *kisgou* cessent évidemment avec la maladie qui les a fait imposer, à moins que la maladie, étant incurable, ne dure toute la vie du malade.

### Chapitre Deuxième. — Culte.

Si l'on définit la religion, avec Mgr. Le ROY<sup>1</sup>: «L'ensemble des croyances, des obligations et des pratiques par lesquelles l'homme reconnaît le monde surnaturel, s'acquitte envers lui de ses devoirs et lui demande son assistance», après avoir étudié, dans le chapitre précédent, les croyances des Mossi sur le monde surnaturel, il reste à voir comment ils correspondent avec ce monde surnaturel, comment ils s'acquittent de leurs devoirs envers lui et lui demandent son assistance. C'est toute la question des sacrifices et des fêtes.

Mais à côté de ce culte, reconnu et raisonnable, il y en a un autre, la magie, qui est «l'art de réduire à son service, par certaines pratiques occultes et d'aspect plus ou moins religieux, les forces de la nature, ou de capter les influences du monde invisible<sup>2</sup>» et c'est toute la question des superstitions, des amulettes, fétiches, grisgris; c'est surtout celle des sorciers et de leur façon d'agir.

Le sacrifice est l'acte principal du culte dans toutes les religions et généralement le sacrifice est sanglant. D'où qu'ils tiennent leur origine, les Mossi ne manquent pas à cette règle générale qui domine le genre humain tout entier. Ils font des sacrifices sanglants et communient au sacrifice par la manducation de la victime à tel point que ceux même qui n'ont pas vu immoler l'animal peuvent en manger et sont dits avoir offert le sacrifice avec le sacrificateur.

<sup>1</sup> Mgr. LE ROY, *l. c.*, p. 49.

<sup>2</sup> Id., p. 331.



Pour un oui, pour un non, le sang des poules, des chèvres, des moutons, des bœufs, coule; parfois, celui des ânes, des chevaux et jadis même des hommes. Un Mossi n'entreprend rien sans sacrifice à son *tangandé* (animal-protecteur) ou à ses *kikirsi* (génies). S'il ne sait à qui sacrifier, il consulte le sorcier.

Quelqu'un de la famille est-il malade, un sacrifice ou plusieurs sont offerts; quelqu'un part-il en voyage, va-t-il à la chasse ou à la pêche, il offrira des sacrifices. Sacrifices encore quand deux hommes se sont disputés et veulent se réconcilier, sans compter tous les sacrifices qui doivent être offerts à la suite des rêves, de mauvais pressentiments, de dangers qui semblent menaçants. On sacrifie pour se rendre les *kikirsi* ou les mânes favorables, pour demander la réussite d'une affaire, pour accomplir un vœu, pour écarter une maladie, pour nuire à un ennemi, pour apaiser un ancêtre irrité, les *tisé*, les *kikirsi*, les *tangamma* courroucés. Il n'est guère de remède qui ne soit préparé sans sacrifice, et le sacrifice fait partie de tous les sortilèges, de toutes les préparations qui doivent nuire à un ennemi. On sacrifie avant les semailles, avant la moisson, avant de construire une case pour sa femme. On sacrifie pour tout et pour tous et presque à tout.

On sacrifie partout. Le bois sacré est le lieu le plus souvent choisi, avec la pierre qui sert de demeure au *kikiriga* protecteur du logis. Mais on peut sacrifier dans les champs, dans les endroits découverts où rien ne pousse, sur le chemin qui conduit au *tangandé* soit du village que l'on habite, soit de son propre village quand on a entendu dire qu'il demande un sacrifice et que l'on ne peut s'y rendre soi-même.

Tout homme peut sacrifier quand il a atteint l'âge de raison, et l'on voit parfois des enfants d'une dizaine d'années, offrir leur sacrifice aussi sérieusement que les plus âgés. Les femmes ne peuvent sacrifier elles-mêmes, elles doivent avoir recours au ministère des hommes, mais elles peuvent donner la victime et participer à la manducation. Un naba, un homme un peu riche, a son ou ses sacrificateurs attitrés. La règle est obligatoire pour un chef de province qui ne sacrifie jamais lui-même dans les grandes circonstances, et bien rarement en son particulier.

\*       \*       \*

Il y a plusieurs espèces de sacrifices que nous allons étudier les unes après les autres afin de mieux saisir la manière dont les Mossi communiquent avec le monde invisible.

Tout d'abord, le sacrifice type, celui qui sert de base à tous les autres, le *mand'zallé*.

Le sacrificateur, accompagné de son fils portant un coq aux plumes blanches, ou de toute autre couleur, et unealebasse dans laquelle se trouve de la farine de mil délayée dans de l'eau, se rend au lieu du sacrifice, par exemple au *tangandé*.

En arrivant il dit:

*Kabré, Kabré.*

Pardon, excuse-moi.

Puis il s'assoit, le visage tourné vers l'ouest et prend en main la victime et dit :

*Na-Wend'daogo, sak'a tan!*

*Na-Wend'poko, sak'a nasé!*

*Na-Wend'ka kou ned'yé, kon ky yé.*

*Na-Wendé ka léo, ned'kon lu'yé. —*

*Pilimpik'dim n'yélé; lila kom'dim*

*n'yélé t'eb y noara, ti no'pelra t'eb*

*kis'tangandé t'a déé n'di né teng'-*

*kikirsi lé teng'portapa.*

Dieu-roi mâle, réponds trois fois!

Dieu-roi femelle, réponds quatre fois!

Si Dieu-roi ne tue pas, on ne meurt pas.

Si Dieu-roi n'enchaîne pas, on n'est pas

enchaîné. — Les papillons ont dit;

les génies de l'eau ont dit de prendre

un gallinacé que ce soit un coq blanc

et de l'offrir au *tangandé* pour qu'il

le prenne et le mange avec les *kikirsi*

du village et leurs femmes.

Cette formule peut varier suivant les cas. Ici, le sacrificateur expose ce qu'il désire. Il raconte, par exemple, au *tangandé* que son fils est malade et que lui-même a été consulter le sorcier qui lui a dit de prendre un coq blanc pour l'offrir au *tangandé* avec de l'eau, pour que le *tangandé* rende la santé à son fils. Ensuite, il verse l'eau derrière lui, par conséquent à l'est, et dit :

*Na-wendé, déé a ybou kom!*

Dieu-roi, reçois l'eau de ton lever!

Puis il verse l'eau devant lui, à l'ouest en disant :

*Na-wendé, déé a kyenbo kom!*

Dieu-roi, reçois l'eau de ton coucher!

Enfin il verse l'eau sur la pierre du sacrifice ou devant ses pieds et dit :

*Tangandé, yk'n'déé kom nyou la kwen*

*la biga lafi!*

*Nyé lé zouanga, nini ka yé.*

*Tangandé, lève-toi, reçois l'eau et bois-*

*la et donne à mon fils la santé!*

Il est comme un aveugle, il n'a plus d'yeux.

*Tangandé nyé youngo né wintoro la*

*ko biga lafi.*

Le *tangandé*, lui, voit la nuit et le jour

et donne la santé à mon enfant.

Si le sacrifice comporte l'offrande de la bière de mil, il en verse sur la pierre du sacrifice en disant :

*Na-Wendé ka nyou dam yé, la poré-*  
*dimma nyouda.*

Dieu-roi ne boit pas de bière, mais  
sa suite en boit.

Il prend alors le coq de la main gauche, renverse la tête en tirant la crête et lui coupe le cou. Il fait couler le sang sur la pierre, là où il a versé l'eau, tout en disant :

*Tangandé déé noara n'di, la kwen la*  
*biga lafi né sounoro!*

*Tangandé, reçois ce coq et mange-le,*  
*et donne à mon enfant la santé et*  
*la joie!*

Il jette alors le coq devant lui en disant :

*Noara bé Wennam, ba souk'ba'a.*

Le coq est à Dieu, qu'il écarte la  
maladie.

Il envoie ensuite son enfant chercher le coq. L'enfant saisit la bête en choisissant le moment où elle est sur le dos et il l'aide au besoin à prendre

cette position. Il la traîne à terre par les pattes jusqu'àuprès du sacrificateur qui dit :

*T'a vouda bemdaoge.*

Traîne à terre mes ennemis.

Le sacrificateur prend alors la poule et la met sur ses pattes en tenant la tête droite :

*T'a timma biga!*

Qu'il donne la santé à mon enfant!

Il retourne le coq, lui met la tête en bas et les pattes en l'air :

*T'a terlda bema!*

Qu'il fasse mordre la poussière à mes ennemis!

De la main gauche, il arrache des plumes du cou, crache dessus et les colle sur la pierre ou par terre avec le sang de la victime et dit :

*Yelbandé tou sébro!*

Que tout ce qu'il y a de mauvais s'en aille avec le vent!

*Ta toubéré oum!*

Que ses oreilles entendent (mes imprécations)!

*Ta nif ka nya yé!*

Que son œil ne voie pas!

Il brise une patte du coq :

*T'a kao bemdaogo karga!*

Brise la jambe de mes ennemis!

Il brise l'autre patte :

*T'a kao bempoko karga!*

Brise la jambe de mes ennemies!

Et il rend la victime à l'enfant qui l'emporte. Le reste de l'eau et du dolé est répandu au lieu même du sacrifice.

Le coq est plumé soit sur place, soit à la maison et rôti ou cuit à l'eau, selon le sacrifice. Le sacrificateur enlève les ongles des pattes, le bec, les ailerons et le foie, et les met dans la main gauche de son enfant qui va les déposer à quelque distance sur le bord du chemin en disant :

*Mand'dée gobra, la kwen détego nyé  
masem.*

Le sacrifice se reçoit de la main gauche,  
mais de la droite donne lui la santé.

Il revient au lieu où sont réunis les gens, et la victime est partagée entre toutes les personnes présentes. Quand toutes ont mangé ce qui leur revient elles se réunissent en groupe devant le sacrificateur et le saluent :

*Wennam déé mando!*

Que Dieu recoive ton sacrifice!

*Wennam tou taoré!*

Que Dieu l'accepte!

Le sacrifice est terminé.

Si c'est une chèvre ou un mouton ou un bœuf qui sont sacrifiés, au lieu des plumes du cou, on enlève des poils sur le sommet de la tête, on y ajoute un morceau de la corde qui a servi à attacher la victime, et on colle le tout là où le sang a coulé; on ne brise pas leurs jambes.

Telle est la formule régulière du sacrifice, sauf évidemment les variantes qu'y peuvent introduire les particuliers ou la coutume de telle ou telle région. C'est le *mand'zallé*.



Le *mand'lingdem* ou *mand'dédem* que nous pourrions appeler «sacrifice caché», s'offre pour un malade qui est sur le point de mourir. Sa maladie tient à ce que son âme est sortie de son corps. Le sorcier a déclaré qu'elle se trouve au *tangandé*. A l'insu du malade, d'où le nom de «sacrifice caché», son père se rend au *tangandé*, accompagné d'un autre enfant qui porte la victime et l'eau, et de la mère du malade qui porte une grandealebasse à moitié remplie d'eau et dans laquelle elle place unealebasse plus petite.

Le sacrifice se fait comme précédemment, mais tandis que l'enfant fait rôtir la poule, le sacrificateur jette à terre trois cauris si c'est un garçon qui est malade, quatre si c'est une fille, et verse un peu d'eau, puis appelle le malade par son nom: «Bila, viens, réponds-moi.» Il appelle trois fois un garçon, quatre fois une fille. Puis il prend les cauris et une partie de la terre mêlée à l'eau et au sang de la victime. La femme soulève la petitealebasse qui nage dans l'eau, le sacrificateur met la boue et les cauris au fond de la grandealebasse et la femme met vivement la petitealebasse sur le tout et la maintient au fond de l'eau. Le même manège se répète trois et quatre fois selon le sexe du malade, puis la femme prend la route de la maison, tenant laalebasse d'une main et maintenant toujours la petitealebasse pour qu'elle ne surnage pas, tandis que le sacrificateur la suit, agitant son sabre ou sa lance derrière elle, afin d'écarter les mauvais génies. L'âme est au fond de l'eau, parmi la boue ensanglantée et les cauris, il faut à tout prix l'empêcher de se sauver de nouveau.

Quand le cortège est arrivé auprès du malade, on le fait asseoir, et la femme verse sur sa tête l'eau de la grandealebasse, toujours sans soulever la petite. Si le malade, surpris par cette aspersion qu'il n'attend pas, fait un sursaut, il est sauvé, son âme est rentrée dans son corps; sinon, il n'y a plus rien à faire qu'à l'abandonner à son malheureux sort, le *tangandé* n'a pas voulu rendre l'âme. Le sacrificateur et ses aides mangent alors la victime, mais le malade n'en mange pas.

\* \* \*

Le sacrifice muet, *mand'moukou*, appelé aussi sacrifice de l'œuf, *mand'gellé*, parce que c'est un œuf qui est offert, se fait dans les circonstances suivantes. Il est des maladies qui ont la triste propriété de parler comme des gens. Elles appellent un individu qui, croyant que c'est réellement quelqu'un qui l'appelle, répond à son nom. C'en est fait, il tombera malade et mourra.

Le sorcier a annoncé qu'une telle maladie menace le village et qu'il faut faire un sacrifice muet. Le naba et les anciens, en émoi, délèguent l'un d'eux pour offrir ce sacrifice. Le lendemain matin, le vieillard désigné prend un œuf, souvent aussi une noix de kola et des racines spéciales, et suit le chemin que devrait suivre la maladie si elle venait dans le village. Il garde le plus profond silence. Arrivé à une certaine distance, il approche l'œuf de ses lèvres et lui dit mystérieusement qu'une maladie menace leur village et que si elle veut suivre ce chemin, il a à l'arrêter. Puis, il dépose à terre ou enfouit l'œuf, la noix de kola et les racines et s'en retourne. L'œuf qui est

une poule future mais qui ne peut parler est choisi comme emblème du silence qu'il faut garder pour conjurer la maladie.

\* \* \*

Dans le sacrifice appelé «mauvais sacrifice», la victime n'est pas consommée par les assistants mais abandonnée sur place où elle pourrit ou sert à repaître les vautours ou les hyènes. Toutes les victimes peuvent être ainsi offertes. Le sorcier seul décide des cas où il faut faire un tel sacrifice; c'est généralement pour conjurer un malheur public, par exemple pour éloigner une maladie contagieuse qui dévorera la victime et laissera les gens. La victime est parfois abandonnée vivante et chassée dans la brousse.

\* \* \*

Tout peut être offert en sacrifice si le sorcier le dit. Les noix de kolas, les cauris, la cendre de certaines écorces ou de certaines racines, des pierres rouges, le fruit intérieur du *karité*, etc. Les poules sont la victime le plus généralement choisi mais les sacrifices de chèvres et de moutons ne sont pas rares. Nous avons vu que la pintade est le sacrifice préféré des *kikirsi*. Les nabas sont tenus de sacrifier parfois des bœufs et, dans certaines circonstances, des ânes. Quelques-uns peuvent sacrifier des chevaux mais pas tous. Enfin autrefois, même des hommes étaient offerts en sacrifice. Certains *tangamma* étaient avides de sacrifices humains, et les Peuls en faisaient souvent les frais. Les indigènes à teint clair, tirant sur le rouge, se rapprochant par conséquent de la couleur des mânes qui sont dites être blanches, étaient sacrifiés aux mânes de préférence à tous les autres. Mais ces sacrifices étaient rares et réservés aux plus grands chefs.

\* \* \*

Parfois, au lieu d'offrir tout de suite un sacrifice, on fait un vœu. C'est le *poulongo mando*. Par exemple, une maladie sévit dans le pays, ou bien on a une grave affaire sur les bras et on se demande comment les choses vont tourner, ou encore on veut se débarrasser d'un ennemi. Celui qui fait le vœu, se rend au *tangandé* ou à la pierre des *kikirsi*, portant unealebasse d'eau. Il verse l'eau en disant: «*Tangandé*, si cette maladie s'éloigne, ou bien si mon affaire réussit, ou encore si mon ennemi meurt, je te sacrifierai un bouc ou un bœuf.» Et pour témoigner de sa bonne volonté, celui qui fait le vœu, achète, à la première occasion, le bouc ou le bœuf promis. Si le *tangandé* ou les *kikirsi* répondent à sa demande, il accomplit son vœu et dans la formule du sacrifice, au lieu de dire que c'est le sorcier qui lui a dit d'offrir telle ou telle victime, il rappelle son vœu et souvent promet un autre sacrifice pour l'année suivante.

Les musulmans ont inventé un autre sacrifice non sanglant à leur usage. Voici la recette: «Si quelqu'un est malade, dans ta *soukala* prends une kola, du miel, des gâteaux de miel, des haricots, du maïs, des cauris et mélange le tout dans unealebasse remplie d'eau. Puis appelle un Musulman-Yarga ou Peul, pour faire la prière. Bien entendu, ce dernier ne se déplacera que

moyennant finance. Un mouton tout au moins doit accompagner la demande. Grave, majestueux et réservé comme tout bon musulman doit l'être, il s'assied dans la cour intérieure, près de la case où gît le malade, et tout le monde s'assied autour de lui, les deux mains ouvertes devant les yeux en forme de livre, les petits doigts réunis. Le Musulman commence sa prière en mossi, répétant ce qu'on lui a demandé : la santé du malade. Quand il a terminé, il passe ses deux mains sur sa figure et toujours trois fois pour un garçon et quatre fois pour une fille, puis chacun reprend sa première position et notre homme baragouine n'importe quoi en arabe ou en peul. Quand il a fini, tout le monde se passe et se repasse les mains sur la figure, le maître du logis trempe sa main dans la calebasse qui renferme le mélange décrit plus haut et la porte à son front; les enfants emportent le tout et tous saluent le bon apôtre : « Que Dieu t'exauce ! » Et notre homme reprend, toujours aussi grave, le chemin de sa demeure. L'eau servira à faire des ablutions sur le malade, on en mettra aussi quelque peu dans ce qu'il mangera. Ce n'est pas bien terrible, et si des malades guérissent par auto-suggestion, c'est tant mieux.

La bénédiction et la malédiction sont aussi en usage. Mais rentrent-elles dans le culte ou dans la magie ? Quoiqu'il en soit, il y a des indigènes qui ont le pouvoir de tuer quiconque ils veulent, rien qu'en disant un mot, de faire sécher la récolte sur pied, de donner aux bestiaux la maladie qu'il leur plaît de donner. Il en est aussi qui peuvent bénir, rendre un voyage favorable, faire réussir une affaire, et si vous êtes blessés, recourrez à eux, ils vous mettront autour du membre blessé une corde grasseuse avec trois ou quatre nœuds selon votre sexe et le membre n'enflera pas, et la plaie sera très vite guérie.

Tels sont les principaux sacrifices et les actes du culte. Il n'a pas été question des sacrifices offerts aux mânes soit le jour de l'enterrement, soit le jour du *kouré*, car les animaux offerts alors ne sont pas, à proprement parler, sacrifiés, *kou mando*, mais offerts, donnés, *fabré*. Des sacrifices faits le jour de la fête des morts, nous allons parler à l'instant.

Les Mossi de Koupéla ont deux fêtes principales : la fête des morts ou *basra* et la fête musulmane du mouton, la *kibsa*, toutes deux fêtes intimes, fêtes familiales.

La *basra* est la fête des morts. Tout chef de famille doit, en ce jour, offrir des sacrifices aux mânes de ses ancêtres, lui seul peut sacrifier au tombeau ; même si un membre de la famille est devenu puissant et riche, il ne se permettra pas d'offrir lui-même ce sacrifice qui revient de droit au chef de famille. Tous ceux de la famille qui veulent donc offrir un sacrifice au tombeau des ancêtres, doivent en ce jour passer par lui ; mais les sacrifices offerts aux *kikirsi* et au *tangandé* — et presque tout le monde leur en offre en ce jour — peuvent être faits par n'importe qui. C'est en ce jour surtout qu'on peut voir des bambins immoler gravement leur poule à leurs *kikirsi* et au *tangandé*, et chacun tient à honneur d'offrir la sienne. Les coqs et les poules sont seuls sacrifiés en ce jour.

La *basra* n'est pas célébrée le même jour par toutes les familles. Les unes la célèbrent avant le chef de province, les autres après lui, la plupart le même jour.



Voici comment procède le naba de Koupéla, et les cérémonies sont les mêmes pour les particuliers à cela près que, moins riches, ils ne peuvent offrir autant de sacrifices. La *basra* est toujours célébrée par le naba un samedi. Dès le jeudi, il a pris de la bière non fermentée dans les cuves, et il est allé en verser sur la tombe de son père et de son grand-père. Il a aussi sacrifié une poule sur chacune des tombes. Partout où se trouve la tombe d'un de ses ancêtres, le gardien de la tombe y sacrifie une poule. Le vendredi soir, même cérémonie. Le sacrifice est le sacrifice ordinaire décrit plus haut, mais la formule d'invocation est remplacée par celle-ci : «Ame de mon père, étend la main et prend cette poule que je t'offre; fais que j'atteigne l'année prochaine en bonne santé, et je reviendrai te donner une poule.» La poule immolée au tombeau n'est pas grillée comme dans les autres sacrifices, mais cuite à l'eau.

En ces jours, il faut avoir bien soin de ne pas coucher dehors car les âmes viennent boire de la bière dans les cuves et malheur à qui se trouve sur leur chemin; elles le tueront ou tout au moins le rendront gravement malade.

Le jour même de la fête, s'ils ne sont pas venus la veille, tous ceux qui ont quelque obligation envers le naba, ou envers celui qui célèbre la fête, ceux auxquels il a donné une femme, ou qui lui en ont demandé une, viennent le saluer avec un coq et des cauris. Beaucoup de ses administrés, surtout les chefs de cantons, viennent aussi offrir leur coq et leurs cauris. Par contre, si un visiteur de marque se présente ce jour-là, il est de la plus élémentaire politesse de lui offrir un coq.

Le jour même de la fête, il n'y a généralement pas de sacrifices sur les tombes. Les victimes sont offertes aux *kikirsi* protecteurs de la case, de la cour intérieure, de la cour extérieure, de la *soukala* toute entière. Les poules immolées sont d'autant plus nombreuses que les cadeaux ont été plus abondants. Quand les sacrifices sont terminés, le naba réunit ses gens, la bière est apportée et présentée au naba qui commence par en verser un peu à terre en offrande aux mânes, puis boit et fait partager les cruches entre ses gens. Si on a une affaire à traiter, ce n'est évidemment pas ce jour-là qu'il faut choisir, car, après midi, tous nos gens sont plus ou moins ivres.

Le lundi et le mercredi suivant, le naba se rend en grande pompe, au petit jour, dans deux villages voisins (Nakalbo et Sabré) afin d'y sacrifier un bœuf au *tangandé*. C'est grande fête ces jours-là dans ces villages; le naba y perd un bœuf mais y gagne force poules et quelques milliers de cauris. Il se rend aussi au village de Toulgou le jour où se célèbre la *basra* dans cette localité, parce que sa famille est originaire de Toulgou.

La *kibsa* est la fête musulmane du mouton et se célèbre quarante jours après la fin du grand jeûne. Tous les Mossi célèbrent cette fête en leur particulier, chaque famille a fait de la bière de mil et, en ce jour, la bouille de mil est remplacée par du riz et de la viande. C'est une fête encore plus intime que la précédente en ce sens qu'elle se célèbre partout le même jour et que les gens restent à peu près chez eux pour boire et pour manger. Ils se congratulent les jours suivants.

Le lendemain du jour où la lune a paru à l'horizon, c'est à dire neuf jours avant la fête même, le chef des Yarsé de Kalmodo vient solennellement

saluer le naba de Koupéla. Il porte à la main la lance du naba Silga, un des prédécesseurs du naba actuellement régnant, et tient à peu près ce petit discours: Naba Gado (le naba des Yarsé de Kalmodo) et le naba Silga étaient amis. L'esclave du naba Gado se sauva et ce dernier le chercha partout et ne le trouva pas. Naba Gado alla donc trouver naba Silga et lui dit: «Mon esclave s'est sauvé et je l'ai cherché partout mais en vain.» Naba Silga répondit: «Je ne l'ai pas vu non plus.» Et naba Gado continua à chercher son esclave. Enfin il le trouva et revint prévenir naba Silga qui le lui fit rendre. Pour prouver sa reconnaissance, naba Gado offrit au naba Silga la fête du feu. Mais naba Silga refusa en disant: «C'est du feu, et le feu brûle.» Naba Gado proposa alors le jeûne, le ramadan. Naba Silga refusa encore car le jeûne c'est la faim et la soif et un ami fait-il un tel présent à son ami? C'est alors que naba Gado proposa la *kibsa* mais à la condition que naba Silga lui préparerait tous les ans une nourriture abondante, pour lui et tous ses gens, et que tous viendraient célébrer la fête ici même et joueraient le cœur plein de joie. Naba Silga accepta avec empressement.

Quand le naba de Kalmodo a fini ce petit discours, la première femme du naba lui offre une calebasse d'eau, car les musulman ne boivent pas de bière fermentée, et le naba de Kalmodo chante les louanges de tous les prédécesseurs du naba actuel de Koupéla. Puis tout le monde fait du bruit et danse. Huit jours plus tard, il revient toujours avec la lance et le tambour de guerre. Le naba lui offre un bœuf que le naba de Kalmodo égorge. Il répand le sang sur la lance et dit: «Que Dieu donne la santé au naba et à ses ministres!» Le naba fait apporter les victuailles et quand tous sont repus, ils viennent saluer le naba: «Que Dieu t'accorde l'an prochain!», et ils se retirent.

Ces deux fêtes de la *basra* et de la *kibsa*, sont célébrées par tous les Mossi<sup>1</sup>. Il en est d'autres qui sont propres au naba de Koupéla, nous n'en dirons qu'un mot.

Le *naky* (*naba ky* «mil du naba») est la fête personnelle du naba. Elle est toujours célébrée le samedi — comme toutes les fêtes du naba d'ailleurs —. Vingt et un jour à l'avance, elle est annoncée au marché par le crieur public. Sept jours avant la fête, le naba sacrifie à l'aire une chèvre, la mange sur place après l'avoir fait griller, et les trois nabas préposés à la garde du mil du naba battent un peu de mil, et tous les jours ils reviendront ainsi à l'aire pour battre un peu de mil jusqu'au jour de la fête. La quantité de mil ainsi battue ne dépasse pas d'ailleurs deux paniers.

Le jour de la fête, de bonne heure, les grands ministres vont, avec leurs gens, saluer le naba: «Que Dieu t'accompagne; que Dieu te donne de voir toute cette année!» Le cortège se forme et se rend à l'aire du naba. Ses sœurs et ses femmes enlèvent une partie du mil battu les jours précédents et le portent

<sup>1</sup> Pour être exact, il faut avouer que le nom même de *basra* n'est pas employé partout au Mossi, mais il semble bien que la fête elle-même soit célébrée partout. A Bélousa, c'est la fête appelée *kytouara*. Le nom de la *kibsa*, au contraire, est connu partout, mais des circonstances particulières peuvent en empêcher la célébration. Ainsi les guerriers d'un canton ont été vaincus ce jour, la *kibsa* leur est néfaste et ils ne la célèbrent plus.

en criant et dansant jusqu'à un grenier situé en dehors de la *soukala* du naba. Puis tous boivent copieusement.

Le surlendemain, dans la soirée, nouvelle cérémonie. Les parents du naba se rendent à l'aire, mettent dans des tiges d'herbe le mil qui reste et en font un paquet que l'on porte au son des tambours et dansant, jouant, criant, comme au jour d'un enterrement. Ce mil est déposé dans le grenier avec celui qui a été porté le jour de la fête et un mouton et une poule sont sacrifiés auprès du grenier et partagés entre tous les assistants, mais le naba n'en mange pas, et pendant toute cette cérémonie il se cache, car s'il apercevait le cortège, il mourrait.

D'où vient cette coutume qui rappelle au naba que, si puissant soit-il, il est mortel comme tous ses sujets? D'où vient cette autre coutume que nous avons vu précédemment de construire à proximité de chez lui la case dans laquelle il sera enterré? Les Romains rappelaient au triomphateur qu'il n'était qu'un mortel. La pensée de la mort est saine et salutaire.

La fête des haricots est ainsi appelée parce que, en ce jour, le naba mange pour la première fois de l'année de la sauce faite avec des haricots.

La fête du piochage du naba (*na-kobo*) se célèbre vingt et un jour après la précédente et comme elle, comme le *naky*, toujours un samedi. Si le naba avait été solennellement intrônisé par le naba de Bélousa, il irait en grande pompe, avec un grand nombre de cavaliers, piocher un champ situé à quelque distance de Koupéla. Aujourd'hui, il se contente de piocher un sentier qui réunit ses cases à celles de ses deux premiers ministres. Il donne les premiers coups de pioche au son du tambour, et ses gens continuent. Si les Peuls et les cavaliers sont venus en nombre suffisant, ils font des courses, et comme toujours en ces circonstances, la bière coule à flots, et à la fin de la journée tout le monde est ivre. Ces fêtes ont surtout l'avantage de procurer au naba quelques milliers de cauris que ses administrés viennent lui offrir.

Ces fêtes *maky*, *nakobo*, ne sont-elles pas comme un hommage rendu à l'agriculture et ne rappellent-elles pas les mêmes fêtes célébrées jadis par les Romains et aujourd'hui encore par les Chinois?

Le marché qui suit chacune de ces fêtes, est toujours très fréquenté. On y tue plusieurs bœufs et quantité de moutons. Chacun tient à honneur de s'y rendre revêtu de ses plus beaux atours, et vraiment le spectacle de cette foule bigarée n'est pas banal.

### Chapitre troisième. — Magie.

Mgr. LE ROY, avons-nous dit, définit la magie: «L'art de réduire à son service, par certaines pratiques occultes et d'aspect plus ou moins religieux, les forces de la nature, ou de capter les forces du monde invisible.» C'est elle que nous allons tâcher d'étudier et pour essayer de mettre de l'ordre dans un sujet qui en manque totalement dans l'esprit des indigènes, nous parlerons tout d'abord des superstitions, puis des sorciers.

Les Mossi, comme tous les primitifs d'ailleurs, qu'ils soient noirs ou blancs, sont très superstitieux. Nos pères ne l'étaient-ils pas au moyen-âge, et les croyances superstitieuses de treize à table, de la salière renversée, du



trèfle à quatre feuilles, du lièvre qui traverse la route, etc. ont-elles été complètement extirpées par la science?

Quoi qu'il en soit de nous, la superstition règne en maîtresse ici. Les amulettes et les talismans sont très recherchés. Tout peut servir à en fabriquer, depuis la tête de grue couronnée, très prisée, jusqu'à celle de l'épervier et du héron cendré. Il y a de tout dans les nombreux sachets qui pendent au cou des indigènes, depuis le chiffon de papier sur lequel sont griffonnés quelques mots d'arabe et que les marabouts répandent à profusion dans tout le Soudan, jusqu'à un cauri ou à la cendre de toutes les racines possibles et imaginables. Il y a les bracelets amulettes qui se portent au bras gauche et protègent des sorciers *seuya* (v. p. 215) si on a soin de les remonter précipitamment quand on se trouve en présence d'un de ces terribles mangeurs d'âmes. Il y a le bracelet qui protège dans les combats et l'anneau de fer qui protège contre la morsure des serpents. Voulez-vous que celui dont vous désirez la fille en mariage vous reçoive bien et agrée votre demande? Portez à votre bras droit un certain bracelet et vous serez heureux dans vos démarches.

Les amulettes se portent autour de la tête ou du cou au bras ou au poignet. On en coud à sa calotte ou à ses habits, on en met à sa ceinture, à sa pipe, à son bâton, n'importe où. Nous n'en finirions pas s'il nous fallait indiquer toutes les espèces d'amulettes. L'omoplate d'un bœuf, fichée au bout d'un bâton, une chaîne de fer tendue à l'entrée d'une *soukala*, protègent les habitants contre une foule de malheurs et de visites nocturnes fort désagréables, et il est heureux qu'il soit possible de se défendre à si bon compte de ces esprits malfaisants, de toutes ces mânes en quête de victimes.

Si vous avez des chiens, prenez garde à ce qu'ils font. S'oublent-ils jusqu'à se coucher dans un panier, à y déposer leurs ordures, ou à vomir dans la case, tuez-les au plus vite, sinon vous mourrez vous-même. Si votre chienne ne fait qu'un petit, exécutez-la sans pitié. Lorsque le héron cendré passe au-dessus des cases en riant, les mères frappent sur leurs cruches de peur que leurs enfants n'aient la diarrhée. Les chasseurs ne doivent pas manger de la viande de koba avant de s'être divertis, et s'ils veulent être adroits, ils doivent se procurer certaines racines et les cuire dans l'eau et se laver les mains avec cette mixture.

Le dimanche est le jour des mânes, c'est en ce jour que se célèbre le *kouré*. Ce jour est aussi favorable pour construire des cases. Le lundi n'a rien de spécial. Mais il faut se défier du mardi, on ne peut jamais savoir ce qu'il réserve. Le mercredi est franchement mauvais, et il faut se garder de commencer un travail ou de partir en voyage ce jour-là. Le jeudi et le vendredi sont très favorables au mariage, surtout le vendredi. Les sorciers font grève le samedi et suspendent leurs consultations en ce jour. D'ailleurs chaque particulier a son jour faste et son jour néfaste, c'est à lui à le connaître et à en tenir compte.

Certaines pierres sont dites tombées du ciel et le jour où elle sont tombées, le chef de village a immédiatement couvert toutes les cruches qui, dans sa case, renferment les grisgris. Si, dans sa précipitation, il en a renversé une, il mourra dans l'année. Cette pierre devient sacrée. Qui peut la soulever n'a

rien à craindre, mais qui ne peut y réussir mourra bientôt. On peut aussi l'interroger, et la réponse sera favorable ou non selon qu'on pourra la soulever ou qu'on ne le pourra pas. Les passants jettent dessus des tiges de mil, des brindilles coupées au passage, parfois des cauris pour obtenir d'elle que leurs affaires prospèrent.

Une comète est signe de guerre ou présage la mort d'un grand chef, et quand la comète de HALLEY fut visible à notre horizon, les poules, les chèvres et les moutons passèrent un mauvais quart d'heure. Il fallait détourner tous les malheurs qu'elle présageait. Il est vrai qu'elle fut superbe, et pendant plusieurs jours s'étendit presque d'une extrémité du ciel à l'autre ce qui était bien fait pour émouvoir les indigènes: tant de gens, dit-on, ont été émus dans nos pays civilisés et ne l'ont pourtant pas vue dans tout son éclat. Malgré tous les sacrifices, le chef d'un des principaux cantons de la province, le naba de Pwitenga, est mort cette année là!

Mais il faut nous borner, et ces quelques exemples, qu'il nous serait facile de multiplier, suffisent pour faire comprendre le rôle que jouent les amulettes et les superstitions dans la vie de ce peuple.

Un mot cependant encore sur les superstitions. Le lecteur a pu remarquer que sans cesse les nombres trois et quatre et leurs composés revenaient sous notre plume, selon le sexe de la personne dont il s'agissait. Trois est réservé aux hommes et quatre aux femmes. Dans les sacrifices Dieu-roi mâle est appelé trois fois, Dieu-roi femelle, quatre fois. La corde du grisgris a trois ou quatre nœuds selon le sexe, une mère porte le deuil de ses enfants 33 ou 44 jours. Un mort reçoit 333 ou 3333 cauris; une morte 444 ou 4444, etc.

De même les cheveux doivent tomber chaque fois que l'indigène change d'état. Un enfant est rasé avant de recevoir un nom, une jeune fille avant de s'approcher de son mari et une femme quand elle passe à un autre par héritage, tandis que le mari n'est rasé que quand il reçoit sa première femme puisque de jeune homme il devient chef de case, mais il ne sera plus rasé quand il recevra de nouvelles épouses parce qu'alors il ne change pas d'état. Un indigène, élu naba, doit quitter ses cheveux de sujet qui ne conviennent plus à un chef. Un mort ne peut être enterré avec ses cheveux de vivant que s'il est mort d'accident, etc.

La croix joue aussi un rôle qu'il ne faut pas exagérer mais qui est réel. La poignée des sabres est en forme de croix, on oint souvent les pieds et les mains et la poitrine des malades avec du charbon, délayé dans de la graisse, et toujours en form de croix. La croix est le signe dont sont marqués la poitrine et le dos des habitants d'une *soukala* pour les préserver de la foudre. Les cases sont marquées de même, et la croix est tracée jusque dans la bouche du cheval et de l'âne. La croix marque la porte de la case d'un malade gravement atteint et doit écarter les mauvais génies. La croix de cendres sur la poitrine et le dos fait partie du costume de deuil.

D'où viennent ces coutumes? Les indigènes ne peuvent en rendre compte et répondent invariablement: «Nos pères faisaient ainsi.»

Mais à côté de ces pratiques superstitieuses qui n'engagent à rien et ne font de tort à personne, il en est d'autres qui peuvent être très utiles pour

ceux qui les emploient et d'autres qui semblent bien ressortir de la magie. Nous voulons parler de ce que les indigènes désignent sous le nom générique de *tim* sans mettre de différences entre les remèdes véritables qui relèvent de la médecine et les superstitions, ou les malélices qui relèvent de la magie, et il nous est souvent bien difficile de distinguer entre les uns et les autres.

Les amulettes et les grisgris sont des *tim* pour les indigènes, au même titre que les remèdes que les spécialistes leur indiquent et qui semblent avoir une efficacité réelle. Nous avons brièvement parlé de ces derniers en parlant des maladies. Mais ce que nous n'avons pas assez dit alors, c'est qu'il est bien rare que quelque sorcellerie ne se mêle pas à la confection de ces remèdes, et tout au moins celui qui a été guéri, grâce à un remède, doit en conserver quelque peu dans un sachet et tous les ans lui offrir une poule en sacrifice. Tout se passe comme pour les sacrifices ordinaires, mais la formule imprécative est remplacée par celle-ci: «Dieu-*tim*, avance la main et prend cette poule. Dieu m'a donné un puissant remède. Que ce remède me garde la nuit, le matin, au milieu de la nuit et sur le sentier et là où l'on joue et dans les cases. Ferme la greule du serpent, pour que l'an prochain je sois encore en bonne santé, qu'il ne m'arrive rien de fâcheux, que mon cœur se réjouisse sans cesse. Je reviendrai alors avec une poule, pour que tu te réjouisses aussi et que tu continues à garder mes femmes et mes enfants.» Puis il finit le sacrifice. Cette formule indique bien que c'est à Dieu qu'est rapportée toute la puissance que renferme le remède.

\*       \*  
\*       \*

Certaines pratiques superstitieuses rentrant dans la catégorie des *tim*, sont employées pour des cas spéciaux. Voici, à titre de curiosité, ce qui se fait quand un indigène a tué une hyène, et pour préserver les cases de la foudre.

Quand un indigène a tué une hyène, il doit se hâter de recourir à un autre indigène qui en a tué une précédemment, sinon il deviendra fou furieux. Le chasseur va donc consulter celui qui connaît le remède contre cette folie furieuse et lui apporte une poule. L'indigène consulté indique quelles sont les racines qu'il faut ramasser, et le chasseur se met en devoir de les chercher dans la brousse. Il les coupe en morceaux, puis les apporte à son médecin qui prend une cruche, saisit la poule, l'approche des racines et dit, en versant de l'eau dans la cruche: «Dieu-*tim* et son *kikiriga*, lève-toi, avance la main et prends de l'eau pour boire; prends cette poule pour la manger et fais que celui qui a tué l'hyène ne devienne pas fou furieux.» Il sacrifie la poule et verse le sang dans la marmite. Puis il met la moitié des racines dans la cruche et brûle l'autre partie et la réduit en cendres.

Le chasseur emporte le tout chez lui et pendant sept jours, il met dans sa bouillie de mil, de l'eau de son remède et mélange des cendres des racines à sa sauce.

Le septième jour, toute la famille se réunit et vient, avec les amis, saluer le chasseur. Chacun jette des cauris dans laalebasse qui renferme le remède, puis tous vont au marché en grande pompe. Le chasseur emmanche la tête de l'hyène au bout d'un bâton et la porte triomphalement au marché. Il a



droit de prendre gratis des pistaches, des haricots, du mil, des gâteaux, etc. tout ce qu'il veut. Quand il a fini sa provision, volant comme l'hyène, le cortège se réforme et se rend sous un gros arbre, à proximité du marché. Là, le chasseur enfonce son bâton en terre, et tous se mettent à danser autour de lui; puis chacun saisit une baguette et en frappe le chasseur qui se sauve vivement. Il est certain de ne pas devenir fou et de plus il peut désormais tuer sans crainte toutes les hyènes qu'il voudra.

\* \* \*

L'eau en général, la pluie en particulier, sont un grand bienfait en ce pays de soleil. Les caimans ont la réputation d'attirer l'eau dans les endroits où ils se trouvent et si tuer un caiman n'est pas toujours commettre un homicide, c'est au moins dessécher un marigot ou une mare, car les caimans quitteront ce lieu et l'eau s'en ira avec eux. Si la pluie tarde trop, les récoltes n'auront pas le temps de mûrir; si elle tombe trop abondante, surtout au début et à la fin de l'hivernage, les mauvaises herbes étoufferont le mil ou les fleurs tomberont avant que le fruit ne soit formé.

Aussi la pluie est-elle la désirée ou la redoutée selon les cas, et c'est au naba, le maître de la vie et de la mort de ses sujets, qu'est réservée la puissance de faire ou d'éloigner la pluie. En vérité, tout homme puissant est réputé avoir ce pouvoir et que de fois ne m'a-t-on pas demandé de faire la pluie! Les Blancs ne peuvent-ils tout ce qu'ils veulent, eux qui sont apparentés aux mânes, leur couleur en fait foi? Ne viennent-ils pas du pays de l'eau, ne sortent-ils pas eux-mêmes de l'eau? J'avais beau dire que Dieu seul peut faire la pluie, et qu'il fallait le prier pour l'obtenir, un sourire incrédule me prouvait que je n'étais pas cru.

Le naba a donc le grisgris, le talisman qui doit attirer la pluie et pour cela, il lui suffit, quand l'orage menace, de sortir de sa case une certaine cruche pleine de certaines racines et de la remplir d'eau à déborder. Si, au contraire, il veut chasser la pluie, il brûle d'autres racines et le vent emporte la fumée du côté où le naba veut envoyer les nuages; ou bien, il suspend par un fil, à un bâton, une queue de vache ou de cheval: le vent l'agite et par là chasse les nuages. C'est pourquoi, quand la saison des pluies approche, le naba envoie au marché un de ses gens, ramasser des fruits de *karité* qu'il prend à chacune des femmes qui en a apporté, car ces noyaux entrent dans la confection du grisgris et doivent avoir cette provenance. Si c'est un autre que le naba qui essaie d'attirer la pluie et s'il ne réussit pas, il attribuera son échec à un plus puissant que lui; si c'est le naba lui-même qui échoue, personne n'en parlera, ou bien on dira que le naba n'a pas voulu sérieusement attirer ou chasser la pluie, selon le cas.

La foudre accompagne tous les orages et tue souvent des gens dans ce pays où les orages sont si violents. Ses effets sont attribués à un génie malfaisant, à un ennemi qui peut envoyer la foudre contre son ennemi s'il connaît le *tim*, enfin à Dieu même. La foudre frappe un voleur, un assassin, et c'est un châtiment. Si elle ne le tue pas lui-même, elle tuera le produit de son vol, le cheval volé, les moutons volés, elle ne tue jamais personne sans raison.

Heureusement, il est possible de s'en préserver. Pour cela, il faut trouver dans la brousse un produit blanc, assez semblable à une crotte d'hyène et que les indigènes appellent: «crotte de la pluie» et certaines racines d'arbres. Une partie de ces racines est mise à infuser dans l'eau pendant trois jours, l'autre partie est réduite en cendres. Une poule est offerte au *tim* en sacrifice, puis l'eau dans laquelle les racines ont infusée est employée pour cuire la bouillie de mil et la sauce est faite avec des feuilles de baobab. Tous les habitants de la *soukala* doivent manger de cette bouillie de mil et chacun est marqué d'une croix sur le dos et la poitrine avec les cendres, mélangées à du beurre de *karité*. Le cheval et l'âne, et eux seuls parmi les animaux, sont marqués sur le dos, sur la poitrine et dans la bouche. Les cases sont marquées à l'est, du côté d'ou vient la pluie et à l'entrée. Il n'y a plus rien à craindre. Nous pensons que le paratonnerre protège mieux.

Tous ces *tim*, remèdes véritables, amulettes, talismans, recettes superstitieuses, sont indiqués soit par des médecins véritables qui connaissent réellement les propriétés des simples et opèrent de véritables guérisons, soit par les sorciers. Les médecins sont souvent consultés, et comme ils sont spécialisés dans telle ou telle maladie, on n'a recours à eux que dans cette maladie. D'ailleurs, tout individu auquel un remède a réussi, l'indique volontiers à un ami qui a été saisi par la maladie. Les médecins sont nombreux comme sont nombreuses les maladies qui atteignent les hommes.

Certains ne se contentent pas d'être médecins, ils sont aussi empoisonneurs, et ceux-là sont très craints. Si l'on veut se débarrasser d'un ennemi, le plus sûr moyen est de s'adresser à eux, mais ils font payer cher. Ils ont des poisons lents qui minent peu à peu leur victime, ils en ont de foudroyants qui tuent en quelques heures. Ils les mettent dans la boisson, dans la bouillie de mil, plus souvent encore dans la noix de kola. Il y en a aussi, et ceux-ci sont plus sorciers que médecins, qui disent avoir le pouvoir de tuer à distance et qui savent pratiquer l'envoûtement. Leur prestige a baissé depuis l'occupation française, puis qu'ils n'ont pas pu tuer ainsi les Blancs qui se sont installés dans le pays; mais ils se défendent en disant que nos *tim* sont plus puissants que les leurs.

\* \* \*

Les sorciers sont nombreux eux aussi. Il y a ceux qui le deviennent de leur propre volonté et ceux qui naissent sorciers. Les premiers sont les *bagré* et les *seuya*; les autres sont les *tibo*, les *bartibo*, les *waongo* et enfin les *nyonnyonsé*. Qu'on excuse ces mots barbares, mais il est impossible de les traduire en français.

Le *bagré*, c'est le sorcier bon enfant, le sorcier à l'eau de rose, celui qui vient en aide au pauvre peuple moyennant une redevance d'un ou deux sous. On les consulte pour tout. Pour savoir l'avenir: le feu détruira-t-il mes cases ou ne les détruira-t-il pas? Mon voyage sera-t-il heureux ou non, etc. et si la réponse est défavorable, que faire pour conjurer le mauvais sort? On a recours à eux surtout en cas de maladie pour connaître le génie, cause de la maladie et pour savoir ce qu'il demande. Le rôle du sorcier est donc

principalement d'indiquer quel sacrifice il faut offrir et à qui l'offrir. Rarement ils indiquent un remède, et quand cela leur arrive on n'a guère confiance en ce remède; plus souvent, ils prescrivent un traitement négatif en disant ce qui est défendu au malade.

Pour connaître la maladie, ils procèdent par élimination. «Il a mal à la tête», déclare le sorcier. Si la réponse est négative, il indique un autre membre: «au ventre — non — au bras — non.» Il faut bien qu'il finisse par tomber juste. Si le malade guérit à la suite du sacrifice indiqué, le sorcier est déclaré habile, il est vraiment en relation avec les génies, et sa clientèle augmentera et par le fait même ses revenus. Si le malade ne guérit pas ou meurt, c'est que le sorcier a trompé ou qu'il ne voit pas. On recourt à un autre sorcier, espérant toujours trouver le vrai voyant.

Au reste les sorciers sont fidèlement écoutés et tout ce qu'ils prescrivent est fidèlement accompli. Comme le sorcier devine quelquefois juste, comme le plus souvent encore le malade guérit par auto-suggestion parce que le sorcier a déclaré qu'il guérirait, comme parmi ceux qui tombent malades, ceux qui guérissent sont, heureusement, plus nombreux que ceux qui meurent, leur prestige est grand et leur clientèle nombreuse, ce sont tous les Mossi. Mais les *bara* (pluriel de *bagré*) ne sont pas redoutés. En cas de non réussite, ils sont injuriés et jamais ils ne sont consultés dans les jugements pour connaître le nom d'un coupable.

Par contre, les particuliers leur demandent parfois qui a tué leur enfant, leur femme, leur bestiaux, et le *bagré* indique parfois à qui il faut s'en prendre, d'où inimitié entre la personne lésée et celle qui lui est signalée comme coupable. Souvent dans ce cas, l'accusé pour se défendre recourt à l'ordalie. Lui-même propose de boire un poison, d'être brûlé par un fer rouge ou étranglé au moyen de brins de paille entrelacés. S'il est innocent, le poison ne lui nuira pas, le feu ne le brûlera pas, les pailles se déferont d'elles-mêmes. Mais ne se soumettait à l'ordalie que celui qui le voulait bien et jamais les juges n'y recouraient. En jugement, il fallait apporter la preuve.

Tout le monde peut être sorcier, et ceux qui embrassent cette profession sont généralement de pauvres héros qui n'ont rien pour vivre, manquent de force pour piocher ou qui veulent simplement vivre sans travailler. Quand un individu entre dans la confrérie des *bara*, on dit de lui qu'il veut apprendre la paresse, et on en rit.

A la saison sèche, le pays est infesté par des bandes de Gourounsi et de Nankana, crasseux et loqueteux, qui font profession de tout savoir et d'avoir un grisgris pour tout, même pour faire pousser les arachides. Sous la conduite d'un chef qui baragouine plus ou moins mal le mossi, ils se promènent de village en village, dansant et chantant chez les nabas, comme les saltimbanques à la porte des roulettes des diseurs de bonne aventure pour attirer la clientèle... et ils sont consultés et ils s'en retournent dans leur pays bien nippés, grâce aux cauris que les badauds leur ont donnés.



Bien autrement redoutés sont les *seuya*, les mangeurs d'âmes. La mort d'un indigène, surtout d'un enfant, leur est très souvent attribuée. Ils ont le pouvoir de sortir du corps de l'homme qu'ils habitent et d'aller partout à la recherche d'une âme à manger. Le feu est leur véhicule, et ce sont eux qui passent, la nuit, sur les feux follets qui errent autour des cases, dans les champs. Ils peuvent s'arrêter dans les arbres, tomber à terre, et qui possède une amulette plus puissante qu'eux, peut les chasser.

Le *seuya* est extrêmement dangereux car il est impossible de se défendre complètement contre lui. C'est la nuit qu'il opère. L'âme de tout mortel sort souvent de son corps, la nuit, et va se promener partout. Malheur à elle si elle rencontre un *seuya*. Ce dernier se précipite sur elle ou la met sous une grosse pierre, et le malheureux corps, propriétaire de cette âme, tombe malade et finit par mourir. Le seul remède est de sacrifier au *tangandé* et l'animal protecteur du village se mettra en quête, jusqu'à ce qu'il ait retrouvé et délivré la malheureuse âme; il la fait alors rentrer dans son corps et le malade guérit. Mais si le *seuya* a mangé l'âme, s'il est d'accord avec le *tangandé*, il n'y a rien à faire, c'est la mort à bref délai.

Les sorciers *bagré* peuvent dire qui est *seuya* et qui ne l'est pas. D'aucuns ont un *tim* qui leur permet de distinguer les *seuya* dans une assemblée. Il leur suffit de fumer leur pipe; les yeux de l'homme mangeur d'âmes deviennent rouges et se remplissent de l'armes. Ceux qui sont accusés d'être *seuya* s'en défendent généralement et une des plus grosses injures est de traiter quelqu'un de *seuya*. Nous avons vu la mort atroce réservée à ces malheureux. Les vieilles femmes surtout sont accusées de manger l'âme des petits enfants, et j'en ai connu qui se vantaient d'avoir ce pouvoir!

\* \* \*

Les *tibo* sont une famille de sorciers. On naît *tibo* et le village habité par eux s'appelle *tibin*. Le naba de ce village a la spécialité de connaître toutes sortes de choses, et particulièrement si on a un ennemi, rien qu'en regardant dans unealebasse pleine d'eau dans laquelle on a mis un certain grisgris. Une poule a été immolée au préalable sur laalebasse. Le naba, mais lui-seul, peut aussi tuer à distance. Pour obtenir sa protection, il faut lui apporter une chèvre, une poule, de la farine de mil délayée dans de l'eau et de la bière de mil. Tot ou tard, celui qui a été désigné, meurt! Mais si cela tarde trop, le sorcier trouve toujours une excuse.

A Tibin se trouve la case dans laquelle sont alignés les fétiches *tibo*. Ils se composent essentiellement d'une marmite en terre cuite qui contient de l'eau, des branches et des feuilles d'arbres. Elle est fermée par unealebasse en terre qui sert à faire cuire la sauce et sur laquelle les sacrifices sont offerts. Des serpents et des tortues sont, dit-on, dans la marmite, mais seuls les sorciers *tibo* peuvent les voir. Chaque village a sa cruche *tibo* qui se trouve chez le naba, à la porte de sa case ou suspendue à l'intérieur. Ces *tibo* sont la demeure de *kikirsi* puissants.

\* \* \*

Les *bartibo* sont des danseurs de profession. Ils ont la faculté, tout en dansant, de découvrir ceux qui ont le pouvoir de tuer les gens, que ce soit les donneurs de poison ou les *seuya*. Eux-mêmes, prétendent-ils, ont le pouvoir de monter sur le vent et d'aller tuer quiconque ils veulent. Mais leur spécialité est le grisgris pour enfantement à l'usage des femmes stériles.

\* \* \*

Les *waongo*, sont aussi une famille spéciale. On naît *tibo*, *bartibo*, *waongo* et *nyonnyonga*. Les *waongo* se revêtent, dans leurs cérémonies, d'habits faits avec l'écorce du baobab et qui les couvrent entièrement. Quand ils portent cet habit étrange, il est impossible de les voir. On distingue bien quelque chose qui marche, mais il est impossible de savoir qui c'est, et une maladie terrible atteindra celui qui les frappera. Aussi qui voit cette masse informe, se sauve au plus vite. Quand ils font le *kouré* (anniversaire de la mort) d'un des leurs, ils mettent un masque. Le vent leur sert de monture et ils peuvent infliger des maladies; voire même tuer s'ils le veulent.

\* \* \*

Les *nyonnyonsé* chevauchent aussi sur le vent. Les membres de cette famille de sorciers tuent qui leur est désigné. Celui qui désire se défaire d'un ennemi, va trouver un *nyonnyonga* et lui demande ce qu'il veut pour tuer celui qui lui est indiqué. Le sorcier demande une vache, un mouton, n'importe quoi, et une poule. La poule est sacrifiée sur le manche d'une hachette dont l'extrémité, là où le fer est emmanché, est percée de trois trous et entourée de cordelettes. Après ce sacrifice, le sorcier s'endort et de jour ou de nuit, son âme s'en va sur le vent, la tête en bas, la hachette à la main. Quand elle rencontre l'âme de celui qu'elle doit tuer, elle la frappe avec sa hachette et la tue, puis retourne animer le corps de son propriétaire. Les femmes, paraît-il, sont les plus féroces!

Qui le veut, peut obtenir communication de ce pouvoir, mais il faut le payer. La vie de ces sorciers est d'autant plus longue qu'ils tuent plus de gens, aussi qui veut être initié doit donner, à celui qui l'initiera, la vie d'un de ses enfants ou tout au moins d'un parent car le sorcier ne se contente pas d'un étranger ou d'un esclave.

Il serait curieux de rechercher quels sont les sacrifices et les cérémonies qui accompagnent de telles initiations. Il semble bien qu'avec ces derniers sorciers, *tibo*, *waongo*, *nyonnyonsé*, nous soyons en pleine magie noire, car les indigènes racontent sur eux des histoires effrayantes et citent leurs victimes. Force nous est d'avouer que nous n'avons pu avoir plus de détails sérieux sur le compte de ces sorciers et que nous n'avons été personnellement en relation avec aucun d'eux, de telle sorte que nous n'avons pu contrôler tout ce qui nous a été raconté à leur sujet et c'est pourquoi nous n'en parlons pas plus longuement. D'ailleurs, eux-mêmes interrogés n'auraient rien dit, avant d'être convertis.

Mais ces familles de sorciers sont une infime minorité chez les Mossi, et si on peut dire que ce sont là des sectes fermées, des sociétés secrètes, ce

sont les seules qui existent à notre connaissance. Il n'y a donc pas au Mossi de sociétés secrètes proprement dites, rien qui ressemble à ce qui se voit en pays bambaras<sup>1</sup>, et c'est heureux. Il n'y a pas non plus d'initiation, de culte caché et célébré la nuit, ni de doctrine ésotérique. N'est-ce pas par ce que les nabas, tenant à rester les maîtres, n'ont pas permis qu'à côté de leur pouvoir, s'élève une puissance plus formidable que la leur? Ou est-ce pour toute autre raison, peu importe.

Il semblerait qu'au milieu de tous ces génies qui envahissent l'air, la terre, le feu, les maisons, les champs, tout, et qui ne sont pas toujours d'humeur commode les Mossi devraient vivre dans des transes perpétuelles; ayant tout à craindre, le jour des empoisonneurs, la nuit des *seuya*. Pourtant il n'en est rien. C'est un peuple gai, qui aime à rire et n'a pas du tout l'air préoccupé. Comme j'en faisais la remarque à un vieillard, il me répondit: «Tout le monde n'a pas des ennemis. Et puis, pourquoi se tracasser de choses inévitables?» En effet, ces terribles sorciers ne sont guère à redouter que de ceux qui se connaissent un ennemi qui peut faire appel à leur puissance. Les génies s'apaisent par les sacrifices, et si l'âme a été prise la nuit par un *seuya*, qu'y faire sinon essayer de la délivrer si on le peut.

Au reste, comme tant d'autres, les Mossi, dans la pratique de la vie, oublient facilement toutes ces croyances et agissent comme s'ils étaient maîtres de leurs actes et assurés d'atteindre leur but. C'est en riant et comme en jouant qu'ils lancent des bâtons et des pierres aux tourbillons qui passent, soulevant la poussière et les feuilles mortes. Pourtant que de génies et de sorciers plus terribles les uns que les autres ne renferment-ils pas? Les plus fervents consultent les sorciers et offrent des sacrifices avant d'entreprendre quoi que ce soit; les autres ne s'occupent guère des sacrifices qu'à la fête des morts et quand le malheur vient les visiter. N'est-ce pas la souffrance qui ramène à la vie religieuse parce qu'elle nous rappelle notre dépendance d'un plus puissant que nous? Ici comme partout encore, il y a des fervents et des tièdes; des indifférents, il ne semble pas qu'il y en ait et l'athéisme est inconnu parmi eux. Ils ne sont pas encore assez civilisés pour avoir de telles conceptions!

Il semble que leur conversion au catholicisme n'est qu'une question de temps. «*Messis quidem multa, operarii autem pauci.*» Puisse le maître de la moisson envoyer en ce pays de nombreux ouvriers et hâter l'heure où ce peuple tout entier entre dans le divin bercail!

(A finir.)



<sup>1</sup> Abbé HENRY, L'âme d'un peuple africain (Bibliothèque-«Anthropos», I, 2) — passim.



## Zehn Lieder des Lesgiers Husein Suleiman oghlu (Aschuch Sögün).

Von Dr. A. DIRR, München.

Im nordöstlichsten Winkel der transkaukasischen Landschaft, die von den Russen Sakataler Bezirk, von den Einheimischen Č'är genannt wird, hart an der Grenze Daghestans, an dem Gebirgspfade, der von Kach über den ebenso mühsamen als lohnenden Bala-Kada-Paß nach dem wundervoll gelegenen Aul Kurdul, und von da über Gelmetz und Michik nach Tsachur ins Samurtal führt, liegen die beiden „lesgischen“ Aule Elisu und Sarybasch. Die Anführungszeichen des Wortes „lesgisch“ fordern eine genauere Erklärung.

Ursprünglich war das ganze Land im Süden der kaukasischen Hauptkette, das hier in Betracht kommt, also die sich östlich an Kachethien anschließenden Landschaften, genauer Eristhaventümer, Džar und Kurmuch in georgischem Besitz. In der Mitte des 15. Jahrhunderts teilte der georgische Zar Georg VIII. sein Land unter seine Söhne und schuf die Reiche Kachethien, Karthalinien und Imerethien. Diese Teilung hatte zur Folge, daß sich die östlichen Provinzen vor dem Andrang der Türken und Perser von Süden, der Daghestaner von Norden, nicht mehr halten konnten; die Georgier verließen das Land oder bekehrten sich zum Islam (die Ingiloier), aus Daghestan kamen die Awaren und die Tsachuren und bemächtigten sich der fruchtbaren Striche bis zum Alasan und so entstand unter persischer Oberhoheit das sogenannte Elisuer Sultanat, das einen Teil des Tsachurenlandes und das Kacher Gebiet umfaßte<sup>1</sup>. Ein großer Teil dieser Daghestaner hat bis heute seine Sprache bewahrt, ein anderer hat sie gegen das Tatarische eingetauscht. So auch die Bewohner von Elisu und Sarybasch, die aber die Erinnerung an ihren tsachurischen Ursprung bis heute behalten haben und sich nicht als Tataren, sondern, in Anlehnung an einen falschen russischen Sprachgebrauch, als Lesgier bezeichnen.

Aus der Mitte der Sarybascher Lesgier ist auch Husein Suleiman oghlu (oğlu), Husein, der Sohn des Soleiman, entsprossen. Er ist ein ganz einfacher Mann aus dem Volke; er verdient seinen Lebensunterhalt als Filzarbeiter. Er kann weder lesen noch schreiben. Er ist nicht weit herumgekommen und arm wie — nun, wie eben so ein Lesgier arm sein kann. Er hat viel Bitteres erlebt; seine Frau ist ihm weggestorben, als er und seine Kinder sie am nötigsten gebraucht hätten. Er kannte, besser, er kennt nur Not und Sorge, ein ewiges Suchen nach dürrtigem Brot.

Doch, er kennt noch etwas anderes: ein Mittel, hinwegzukommen über alle Bitternis des Lebens. Er dichtet sie sich vom Herzen. Wenn's ihm allzu-  
 rau in den Schopf fährt oder wenn sein allzuschwaches, allzuweites Herz  
 sich wieder begeistert an den „Granaten auf der Brust einer Schönen“, an  
 ihren bunten, fliegenden Röcken, an ihrem Silberschmuck und ihren schwarzen

<sup>1</sup> Näheres darüber in meiner Arbeit „Die Bevölkerung des Sakataler Kreises“ in „Petermann's Mitteil.“, 1915, Augustheft.

Flechten — die ja doch nur in seiner Einbildung existieren, denn er bekommt sie nie zu sehen, dafür sorgt der Kopfputz der Frauen — also, wenn's ihn irgendwie packt an Leib und Seele, dann wirft er sich zu Boden, vergräbt sein Gesicht in den Händen, zieht die Knie herauf unter den Leib und bleibt in dieser wohlgefälligen Lage, bis sein Lied fertig ist.

Er behauptet, über 600 *bänd* (Strophen) gedichtet zu haben. Das ist für einen Mann zwischen 40 und 50 eine ganz anständige Leistung, besonders wenn sie so wenig einbringt wie ihm. Alles, was er je damit verdient hat, sind die paar Rubel, die ich ihm für seine Arbeit mit mir gegeben habe... und die er, dem niemand die Löcher in den Taschen flickt, am nächsten Tage schon verlor.

Wie sehr er sich als Angehöriger der Dichtergilde fühlt, beweist die Tatsache, daß er seinen Dichternamen hat; er nennt sich Aschuch (aşux) Sögün. Er ist aber gar kein echter Aschuch, d. h. kein echter Barde, Volkssänger; denn er singt seine Lieder nicht selbst. Es ist rührend, mit welcher Bescheidenheit er seine übrigens wirklich bescheidenen Stimmittel einschätzt. Er läßt also seine Lieder von anderen singen. Nur auf meine dringenden Bitten hin ließ er sich dazu bewegen, einiges selbst in den Phonographen hineinzusingen.

Aschuch Sögün ist kein großer Dichter. Er steht so ziemlich mit allem auf dem Kriegsfuß, was der Mensch zum großen Dichter braucht. Seine Gedankenwelt ist die seines Lebens — des Lebens eines armen, ungebildeten Menschen. Seine Sprache ist der Dialekt seiner Heimat, dem er noch ordentlich Gewalt antun muß, damit er sich fügt in den fast immer holprigen Model. Seine Versformen sind lässig, unbeholfen, nicht immer streng ausgehalten. Es ist sicherlich nichts Feines, nichts Formvollendetes, nichts Hinreißendes, was Sögün bietet. Aus triftigen Gründen hält er sich von allem Schwulst und von aller Geheimnistuerei und allen Anspielungen fern, er gibt nur ganz Einfaches, und auch das in einfachem Gewande, dessen Dürftigkeit noch dazu mit allerhand Lappen geflickt ist. Diese Lappen, er hat sie seinen Herren Kollegen entlehnt; ich meine die stereotypen Wendungen echt orientalischen Gepräges, mit denen er seine Verse herausputzt, wie ein dummes Mädel sein Kattunkleidchen mit einem seidenen Fetzen zu verschönern glaubt. Sögün hat sicherlich noch die berühmten Aschuchs aus dem Sakataler Kreis gekannt und gehört, die Aschuchs Mohammed, Thamas und Qurban aus Werchian, den Hassan Ali aus Kalabaldur. Jetzt sind sie alle tot, aber es sind noch keine zehn Jahre her, seit der letzte gestorben ist.

Und von diesen hat er einiges gelernt, wie auch von anderen; denn sie sind immer zahlreich gewesen in kaukasischen Landen, die fahrenden Sänger. Und wenn auch viele von ihnen Besseres geleistet haben als Sögün, so ist er uns doch lieb wegen der absoluten Aufrichtigkeit seiner Lieder, mögen sie sich auch verhalten zu den Perlen persischer Kunstdichtung wie ein daghestaner Teppich — von denen der ausgezeichnete Teppichkenner HOPF in Stuttgart das Wort geprägt hat, sie seien die Volkslieder unter den Teppichen — zu einem kostbaren, persischen aus der guten Zeit. So unscheinbar die Blüthen sein mögen, die uns Sögün reicht, sie riechen nach frischer Erde; es sind keine Treibhauspflanzen, es sind wilde Kinder einer wilden Wiese auf wilder

Bergeshöh'. Sie sind dadurch interessant, weil sie uns zeigen, wie ein Mann aus dem Volke wirklich dichtet.

\* \* \*

Ich habe die Lieder im Jahre 1913 nebst anderen in Sarybasch aufgenommen, einige davon auch phonographiert. Nach getaner Arbeit setzte ich mich aufs Pferd und ritt über die Bala-Kada nach Michik zu meinem alten Bekannten Molla Ali Ramazan oğlu, mit dem ich Tsachurisch getrieben hatte, und von dem ich wußte, daß er selbst von tatarischen Liedern einen ganzen Sack voll hatte. Er ist selbst Dichter in verlorenen Stunden — vielleicht der einzige, der jemals ein tsachurisches Lied fertiggebracht hat<sup>1</sup>. Für mich handelte es sich darum, Sögün's etwas zweifelhaftes Diktat mit Ali durchzugehen und nach dem Rechten zu sehen. Doch bitte ich, das nicht in dem Sinne zu verstehen, als hätte ich — oder Ali — an den Texten etwas geändert; nur besprechen wollte ich sie mit ihm, besonders den Sinn einiger mir dunkel gebliebener Stellen. Das gelang denn auch ganz gut; Ali gab mir ein paar Varianten an, die im Text verzeichnet sind; bloß an einer oder zwei Schwierigkeiten scheiterte auch seine ausgebreitete Kenntnis des Sarybascher Tatarisch und der Lieder in diesem Dialekt.

Das Tatarisch der Sarybascher „Lesgier“ ist zwar aderbeidschanischer Herkunft, hat aber doch manches Eigentümliche. Man möchte fast sagen, es ist ein Tatarisch mit daghestanischer Artikulation gesprochen. Es hat auch so manches im Wortschatz, was entschieden nicht tatarisch ist, so Wörter wie *gaba* Teppich, *k'ac'ac'au* Bachstelze (' bezeichnet den Kehlkopfverschluß) und andere. Im Vokalismus ist es recht unbestimmt, ganz wie das benachbarte Rutulisch und Tsachurisch. Dazu kommt noch, daß Sögün, wie gesagt, sich Freiheiten nimmt mit Grammatik, Wortstellung und Syntax, kurz, es lag Grund genug vor, meine Aufnahme und meine Übersetzung kontrollieren zu lassen, und dazu war Ali gerade der rechte Mann.

Das wohlgelungene Porträt Sögün's stammt von Herrn Kunstmaler MAX TILKE aus Berlin, der mich nach Sarybasch begleitet hatte, und den ich bitte, in diesen Zeilen meinen Dank entgegenzunehmen. Dankbar gedenke ich auch Ali's, sowie meines diensteifrigen Konaks (Gastfreundes) Abdul Salam Hacı Rajab oğlu in Sarybasch. Am dankbarsten aber des Dichters, des sympathischen Aschuch Sögün.

#### Bemerkung über die Transkription.

Die hier gebrauchte Umschrift wird Kennern türkisch-tatarischer Mundarten ohne weiteres verständlich sein. ' bezeichnet die Aspiration (*t'*, *p'*, *k'*); *i* liegt zwischen *i* und *ä*, nähert sich aber mehr dem deutschen *ä* in „Bär“; *l* wird vor *ä*, *e*, *i*, *ö*, *ü* wie im Deutschen, vor *a*, *o*, *u*, *ə* aber wie das polnische *l*, resp. das „harte“ russische *l* gesprochen; über *g* im Namen Sögün steht ein ' , weil es fast Söjün lautet (*k'* und *g'* werden vor den „weichen“ Vokalen ziemlich stark palatalisiert), mit *ā* habe ich den schwedischen *å*-Laut bezeichnet; die Gerundialendung *-up'* (*-ub* etc.) lautet fast *upf*, doch wird immer *b* ausgesprochen, wenn sie durch *-uban* ersetzt wird. *ə* ist der dumpfe hintere Vokal,

<sup>1</sup> Die Tsachuren singen kürinische oder tatarische Lieder.



der als Gleitvokal klein geschrieben ist (°). Im allgemeinen ist Sögün in seiner Aussprache nicht konsequent, war es wenigstens beim Diktat nicht, vielleicht um seinen mir ungewohnten Heimatsdialekt meinem Verständnis etwas näher-zurücken.

## 1.

*ustəbašin jüvülmazmiš, P'erj, öländä anasj.  
qalubsän nejä čöllärdä, jerin joxtur dajanasj.  
k'im olsun ustuva baxan? fäläk' dir evuvj jixan üč aj dir.  
äginimnän č'xan galub k'öinäg jamanasj.  
hečkim därdimizi bilmäz.  
qam olan gözüni silmäz.  
gädibdür, t'aladan gälmäz, P'erj! bizim su-sonasj.*

## Übersetzung:

Dein Kleid ist nicht gewaschen, Peri, seit deine Mutter starb.  
Du bleibst zurück verlassen (eigentl. in der Wüste); keinen Ort hast du zum bleiben.  
Wer soll für deine Kleider sorgen? Gott sagt: vor drei Monaten ist dein Haus eingestürzt.  
Das Hemd, das ich vom Körper zog, ist schlecht (schmutzig).  
Niemand kennt unseren Kummer; wer Sorge hat, wischt sich die Augen nicht aus<sup>1</sup>.  
Sie ist fort, Peri, und kommt nicht mehr vom Friedhof, unsere Bachstelze.

Sprachliches: Z. 1: *anasj*, eigentl. ihre Mutter; die dritte Person wohl des Reimes wegen zu *dajanasj*, das gleichfalls in der dritten statt in der zweiten Person steht. Z. 2: *qalubsän nejä čöllärdä*, eigentl. in welchen Wüsten bist du geblieben, d. h. in welcher Vereinsamung. Z. 3: *dir* statt *di(j)ir* == sagt; *evuvj jixan*, der Ausdruck bedeutet, daß ein Haus, eine Familie ein großes Unglück betroffen hat. Z. 6: *qam olan* Kummer seiend, *qam* = *ram* رَم. Z. 7: *su-sonasj* Bachstelze (auch *su quši*; *sona* die Schöne); epitheton ornans für seine verstorbene Frau.

Kommentar: Sögün hat das Lied verfaßt, als er nach dem Tode seiner Frau von auswärtiger Arbeit zurückkam und sein Töchterchen Peri, das er in der Obhut Fremder gelassen hatte, in recht vernachlässigtem Zustand fand.

## 2.

1. *gäl säna! tä'rəf dijäm, qašlar qara axdəli!  
jorulub, jazəx olub, bat'əb t'ärä, axdəli!  
dolubdur qirmiziä, jäšilä äla axdəli!  
dolašəb ip'äglärä bəfdajä zärä axdəli!  
bir vərs gəlđi bizinan danišəb gülä axdəli!*

2. *ařzənda ješmařj jox gijor nejä čxəb bazara,  
k'ečirüb boilamani zərräjä düšməz nəzärä,  
qořaləb jarə jašdä meilim düšdi sən gözälä,*

<sup>1</sup> Wird nicht fertig mit dem Augentrocknen.

*sädirimdä qubbalar var čxan dögül heč jüzärä,  
aşıram qojnundak'i o bir jüt nara axdälj!*

3. *här gündä här gejadä sallam säni jadina män,  
bu šähärdä qurban Sälmi! gözäl adəna män,  
bir baxub gojaxlijüb gül janarən dādina män,  
qoi janəm atəšlärä, jehannamən oduna män,  
sännän günahk'ar oluban, goi gedim göra, axdälj!*

4. *sähar sähar suja gälur, k'ähravalar golundadər,  
älindä ābu-gärdan, sändəg sänin belindädır,  
äzilüb gandi nabat' širinnigin dilindä dir,  
varıanda görmišäm dārdimä dərman sändä dir,  
gälmišäm ik'i gün jol, ejlä bir čara, axdälj!*

Envoi: 5. *nä baxərsən Sögündä, qašən gözən egä egä,  
gäl gedäk' bu baylara, qol bojnuma degä degä,  
dārdimi dānišäräm burda bojik'lara, begä,  
ärzimi ejläräm sizin najəb näčälnigä,  
baxmazsa män gedäräm o bizim č'ärä, axdälj!*

#### Übersetzung:

1. Komm, ich singe dein Lob, schwarzbrauige Achtynerin!<sup>1</sup>  
Du müde, arme, in Schweiß gebadete Achtynerin!  
Hast dich in Rot und Grün und Hellrot (Bunt) gekleidet, Achtynerin!  
Hast dich in Seide und Falbeln gehüllt, glänzende Achtynerin!  
Eine Werst Weg bist du gekommen mit mir, lachend und plaudernd, Achtynerin!

2. Keinen Schleier auf dem Gesicht, so ging sie auf den Bazar;  
Ihr Amulett hat sie angetan, so fürchtet sie den bösen Blick nicht;  
Ich bin alt, die Hälfte meines Lebens ist dahin, verliebt hab ich mich in dich,  
Schöne,  
Auf meiner Brust sind Beulen, doch zeigen sie sich nicht nach außen,  
Ich bin Liebhaber der zwei Granaten auf deiner Brust, Achtynerin!

3. Tag und Nacht denk ich an dich...  
In dieser Stadt mög ich ein Opfer werden, Sälmi, deinem Namen,  
Ich sehe dich an, umarme dich, koste deine Rosenwangen,  
Laß mich brennen mit Feuer (der Liebe), im Feuer der Hölle,  
Deinetwegen werd' ich zum Sünder, laß mich ins Grab, Achtynerin!

4. Jeden Morgen geht sie Wasser holen, Bernsteingehäng am Gelenk,  
In der Hand das Schöpfgefäß, den Wasserkrug am Rücken,  
Wie eine gestampfte Zuckerstange so süß ist deine Zunge,  
Im Traum sah ich's, meines Kummers Arznei ist bei dir (bist du),  
Zwei Tagereisen (weit her) kam ich, mach's möglich (hilf mir), Achtynerin!

<sup>1</sup> Achty, ein kürinischer Aul im Daghestan, nicht sehr weit von Sarybasch.

Envoi: 5. Was schaut du den Sögün so an und zwinkerst mit Augen und Brauen?  
 Komm, laß uns in diese Gärten geh'n, und leg' deinen Arm um meinen Hals.  
 Meinen Schmerz erzähle ich (sonst) den Großen hier und dem Beg,  
 Und reich' eine Klage über dich ein dem Naib und dem Bezirkschef.  
 Wenn (auch) er nicht darauf achtet, dann geh' ich bis nach Sakataly (wo der  
 Kreischef sitzt).

Singweise: Nicht in derselben Reihenfolge gesungen, wie diktiert: am Anfang jeder Strophe einige sinnlose Silben als musikalische Einleitung. Gesungen von Nouruz Halil oğlu.

Sprachliches: Str. 1, Z. 2: Wovon ist sie müde geworden und in Schweiß geraten? Z. 4: *bafda* (*bāftā*) Band, Borte, Posament. Z. 5: *vārs* das russische Wort *verstā*, wohl beeinflusst von dem oft vorkommenden Genitivplural *vērst*, weil sonst der Ausfall des *a* schwer zu erklären wäre. — Str. 2, Z. 1: Ali hat dieses ganz sonderbare Tatarisch so wenig gefallen, daß er statt *gijor* (zieht an) sagen will *dir* (ist, es gibt), es wäre auch besser so: auf ihrem Gesicht (wörtlich Mund) ist ihr Schleier nicht. Z. 2: *düşmāz nāzārā* sie fällt nicht in den (bösen!) Blick. Die Furcht vor dem bösen Auge ist allgemein verbreitet. Z. 3: *meilim düşdi sänä gözālā* meine Neigung fiel auf dich, Schöne = ich habe mich verliebt in dich. Z. 4: *qubba*, eigentl. die silbernen Buckeln auf dem Gürtel, womit er die „Beulen auf seiner Brust“ (*sādr*), wir würden sagen, „die Wunden seiner Brust, seines Herzens“, vergleicht. Z. 5: *aşır* Liebhaber (ar.); in der Aussprache *aşux* bezeichnet es den Barden; *qojnundak'ı* von *qojin*, eigentl. Umarmung, hier also die Stelle, auf die man jemanden beim Umarmen drückt, Busen, Brust. Mit den Granaten sind natürlich die Brüste gemeint. — Str. 3, Z. 1: Zweite Hälfte schwer verständlich: *jadā salmaq* heißt: sich erinnern an; soll wohl heißen: *sal(l)am sänin jadına* (*jadiña*). Z. 2: *qurban* Opfer; ich bin dein Opfer = ich bin zu allem bereit für dich. — Str. 4, Z. 2: *abu-gärdän* ein Schöpfgefäß; *sänäg, sänäk'*, ein hoher kupferner Krug mit schmalem Hals, der zum Wasserholen dient. Z. 3: *şirinnig < şirinlig*. Z. 4: *vayıandā*, Schriftsprache *vāqı'ā* Traum. Z. 5: *ejlā bir čara* mache ein Mittel = finde ein Mittel, einen Ausweg (scil. mir zu helfen). — Str. 5, Z. 4: *Naib, najəb*, in der kaukasischen Administration ein niedriger Verwaltungsbeamter, der dem Kreischef und Distriktchef untersteht und meist aus den Eingebornen gewählt wird; *näčālnig*, das russische *načal'nik* Chef, Vorgesetzter, so werden die Chefs der Kreise und Bezirke genannt. Z. 5 ist eine Drohung, sogar bis zu dem allmächtigen Kreischef in Sakataly (einheimisch *č'ār* genannt) will er mit seiner Klage gehen. Die Sache ist gar nicht so phantastisch; man glaubt gar nicht, mit welch läppischen Dingen die Eingebornen sich oft an ihre Obrigkeiten wenden. Das Prozessieren haben sie ebenso gern wie unsere Bauern. Man sieht, in die Sälmi verliebt zu sein, ist sein gutes Recht, das er sogar zu verteidigen bereit ist. Von Seiten Sögün's ist die Drohung freilich als scherzhaft aufzufassen; er weiß schon, was ihm der *näčālnig* sagen würde.

Kommentar: Gedichtet während seines Aufenthaltes in Axtı zu Ehren einer (wie es scheint, sehr spröden) Schönen.



## 3.

*bir adam k'i jet'ımləra düşəndə, insannar içündəo xurjad olur.  
 jalvarmax jaxşidir gəna Allaha, bəndələrdən ona nə imdad olur?  
 xeir-şərdə oni jana səcəllər, gimgələrdə salam vermiş k'eəcəllər.  
 var olanda iştüb bəni içəllər; joxsul gündə qavum qardaş jad olur.*

Envoi: *Sögün dijər dərdi qamə bilməgə,  
 fik'ir xialəna ört'ax olməgə  
 çox darəxsə gədib övdə gülməgə  
 k'əsibin dövlət'i air ərvad olur.*

## Übersetzung:

Ein Mensch, der zur Waise wird (in Armut gerät), ist bei den Menschen ein  
 Taugenichts.

Besser ist's zu Gott zu treten; was hat man von den Menschen!?

Bei fröhlichen und traurigen Anlässen führt man ihn auf die Seite, auf den  
 Zusammenkunftsplätzen geht man an ihm vorbei ohne Gruß.

In den Tagen des Habens essen und trinken sie bei ihm (bei mir); in den  
 Tagen des Nichthabens werden Verwandte und Freunde Fremde.

Envoi: Sögün sagt: Um zu kennen Schmerz und Sorge, muß man seine Ge-  
 danken mit anderen teilen;

Wenn's eng wird auf der Seele (in Stunden des Kammers), geh' nach Hause,  
 um dich zu zerstreuen (lachen);

Der Reichtum des Armen ist eine (gute) Frau.

Singweise: In zwei Teilen nach verschiedenen Melodien gesungen (vom Verfasser selbst). Er zieht die Noten, besonders das letzte Wort immer recht lang hinaus, mit durch die Notenvariationen sehr undeutlichem Vokalismus; statt *olur* z. B. singt er *oloirā*.

Sprachliches: Z. 1: *insannar* < *insanlar*. Z. 2: *bəndə* (pers.), eigentl. der Sklave (scil. Gottes), *ımdad* = Hilfe (ar.), also von den Sklaven (Gottes) = den Menschen wird ihm was für eine Hilfe? Z. 3: *xeir* (ar.) das Gute, *şə(r)* (ar.), das Schlechte, also im Guten und im Schlechten; *səcəllər* < *səcərlər*, ebenso *k'eəcəllər* < *k'eəcərlər*; *gimgə* ein wahrscheinlich lesbische Wort = Ort der Zusammenkünfte, wo die Leute aus dem Aul sich versammeln. Z. 6: *fik'ir* — *olməgə* ist mir nicht ganz verständlich: *fik'ir* Gedanke, *xial* Einbildung, Imagination. Ali übersetzt die Zeile: „seinen Schmerz kennen und ihn teilen“; *ört'ax* Gesellschaft, Kompanie. Z. 7: *darəxmax*, eigentl. sich ärgern; also wenn man sich viel ärgert.

Kommentar: Philosophisch-moralische Betrachtung Sögün's über seinen eigenen Zustand, als er in Notlage geriet.

## 4.

1. *aj ayalər, sudan gelən, siz dijən, insan budumı?  
 degəsi min t'üməndə bir əjəlib jan budumı?  
 Zuleixa-t'ək' gözəl olan Jusufi K'an'an budumı?*

*qəzlarin p'əristavi, gəlinnərin xan budumı?  
t'amam o gözəllərin sərdar sult'an budumı?*

2. [*: aṛ elli, injä belli, gör! nəjä jaradub xuda! :*]  
*adät' dir belä gözäl hammaşä ölur xurjada?  
kär k'im k'i sövsä səni t'ämiz janar işqən oda.  
nejä jahilləri ejlub bir birinnan juda  
araja fit'nä salan nejä öv jixan budumı?*

3. *t'äläsik' get'məginän, birjä sa'at burda dajan!  
baxmaxnan aṛ jüzünä olmaz billah sənä zijan!  
sän-k'imik' gözəllər mänäm  
aṛəzlara jejän belä gül görmämişäm.  
xar degendä solluxmijan, jazi qəşi bir duran  
hammeşä jivan budumı?*

Envoi: 4. [*: Sögünäm, divanajam, nəzär salub qaşlarına  
düzülüb inji sädäf barabar dir dişlərinä :*]  
*qoxojir müşki ämbär, həlbət t'ök'üb saçlarına.  
t'üzəjä baydan gelän bir dəstə rejhan budumı?*

## Übersetzung:

1. He, ihr Herren, die vom Wasser kommt, sagt, ist das ein Mensch (oder ein überirdisches Wesen)?

Deren Preis 1000 Tuman ist, ist das eine wunderbar schöne Seele?

Ist das die, welche so schön ist wie die Zuleika des Joseph von Kanaan?

Ist das der Pristav unter den Mädchen, der Chan unter den Bräuten?

Ist das der Statthalter und Sultan unter allen diesen Schönen?

2. Die Weißhändige, die Feintailige, sieh, wie Gott sie erschaffen hat!

Ein Gebrauch ist es, solche Schönen immer den Taugenichtsen zu geben,

Alle, die dich lieben, brennen im Feuer der Liebe.

Wie viele Jünglinge hat sie nicht schon entzweit,

Zwischen sie ihre Schlaueit bringend, wie viel Häuser hat sie ins Unglück gebracht! Ist sie es?

3. Eile nicht, weile ein Stündchen hier!

Wenn ich dein weiß' Gesicht betrachte, das bringt dir doch keinen Schaden;  
So eine Schönheit wie du bin ich auch.

Eine Rose, die in aller Leute Munde wäre, habe ich noch nicht gesehen.

Wenn man Dornen berührt, so welken sie ja nicht; Sommers und Winters sich gleichbleibend wie der Džiwan<sup>1</sup>, ist die es?

Envoi: 4. Ich bin Sögün, von Sinnen bin ich, (weil) den Blick ich habe gewandt auf ihre Brauen.

Aufgereihten Korallen und Perlmutter gleichen ihre Zähne.

Sie duftet nach Moschus und Bernstein, vielleicht hat sie's in ihre Haare getan.

Ist sie es, die (ist) wie ein frisch vom Garten kommender Strauß aus Basilienkraut?

<sup>1</sup> Name einer immergrünen Schlingpflanze, ähnlich wie die Weinrebe.

Singweise: Vom Verfasser selbst gesungen.

Sprachliches: Z. 1: *budumj* = *bu dir-mi*. Z. 3: Zuleixa (Zuleika), nach der arabischen Tradition die Frau des Potiphar (andere nennen sie Rail). S. Koran. Sure 12. Joseph. Z. 4 und 5: *përistav*, *xan*, *särdär*, *sultan* bezeichnen hier das, was wir etwa mit „die Königin unter allen diesen Frauen“ bezeichnen würden. *përistav* ist das russische *pristav*, ein niedriger Polizeibeamter, der aber in den weltfernen Dörfern des Kaukasus eine wichtige Rolle spielt. Z. 10: *öv jixmaq* ein Haus einstürzen machen = Unglück über eine Familie bringen; *araja fit'nä salan* dazwischen Schlauheit bringend, nämlich „durch ihre Ränke“! Z. 14: *aɾəzlara jejän*. Vgl. *aɾəzlara düşdi* (sie, er) ist in die Münder gefallen = man spricht von ihm (ihr), on médit de lui (d'elle), *aɾəzlara jejdi* er hat (ihn, sie) ins Gerede gebracht.

Kommentar: Das Lied wendet sich an eine Schöne aus Sarybasch, für die sich Sögün's leicht lodernendes Herz entflammt hatte.

### 5.

1. *Bilmiräm, hara gedir, gınəban al bu gelin?*  
*jerijj jeiran-k'imik' nejj gelür jol bu gelin,*  
*düz dürüb aɾ jüzünä lä'äli juqut dür bu gelin,*  
*dög durub aɾ jüzünä bir cüt' qoşa xal bu gelin,*  
*olak'ı t'oja gedir, gınəban al bu gelin?*
2. *ot'üridim bə-xabar qabaɾ'nan öt'i nejjä,*  
*mäni oddara salub bilmäm hara get'di nejjä,*  
*därddärim dolaşdırəb bir birinä qat'di nejjä,*  
*hasrat'inä cək'mägdan dınjalmanam gündüz gejjä,*  
*mänä cəx ɾam-hajalat' verdi, ah'zar bu gelin,*  
*olak' 'oja gedir gınəban al bu gelin?*
3. *açibdir t'är sinäni belä gülli baɾən nejjä,*  
*jetişəb nar şamama soluxmijüb t'aɾı nejjä,*  
*qaşlarən jelläd olub janəm aldə jaɾə nejjä,*  
*cək'ibdur jürägimä belä işqən daɾı nejjä,*  
*olubdur bu dünjädä mänä zulumk'är bu gelin*  
*olak'ı t'oja gedir gınəban al bu gelin?*
4. *janəram alişiram onun inçä belärinä,*  
*dälijam divanəjam müşki ambar t'elärinä,*  
*julunam bejnivajam güzgi-t'äk'i elärinä,*  
*sähärdan dejjürniäm axşamət'an jolarina,*  
*bälk'ı bu därdä gelüb ört'ax ola bir bu gelin,*  
*olak'ı t'oja gedir gınəban al bu gelin?*
5. *verdilär oxurjada belä gözäl qəzin nejjä,*  
*jejjiləb molla k'äuxa, razi oldə qazi nejjä,*  
*cäk'ibdür k'ärämina fäläk' jə rab! özi nejjä?*



Envoi: *Sögünäm ixt'ilat'ä çarərdəlar gel'dim gejä,  
danişəb şək'är şərbüt' t'ök'di dildan bal bu gelin,  
olak'ı t'oja gedir gınəban al bu gelin?*

## Übersetzung:

1. Ich weiß nicht, wohin sie geht, diese in Hellrot gekleidete Braut?  
Ihr Gang ist wie der des Rehs, wie sie dahingeht auf dem Weg,  
Auf ihrem weißen Gesicht in Reihen Rubinen und Amethyste,  
Auf ihrem weißen Gesicht hat sie zwei tätowierte Punkte,  
Geht sie vielleicht auf eine Hochzeit, die Braut in Rot?

2. Ich saß, ohne was zu wissen (zu ahnen), als sie an mir vorbeiging,  
Ins Feuer (der Liebe) warf sie mich, und ich weiß nicht, wohin sie ging,  
Meine Schmerzen brachte sie untereinander, fügte einen (neuen) den anderen zu,  
Vor Sehnsucht nach ihr find ich keine Ruhe Tag und Nacht,  
Kummer und Traurigkeit fügte sie mir zu, seufzen macht sie mich,  
Geht sie vielleicht auf eine Hochzeit usw.?

3. Ihre glatte Brust steht offen wie ein Rosengarten,  
Reif sind die Granaten und die Schamama (ihre Brüste), ihre Stengel sind  
noch nicht verwelkt<sup>1</sup>,  
Ihre Brauen wurden Henker meiner Seele (stahlen meine Seele), wie ein Dieb,  
Auf mein Herz tat sie die Marke der Liebe,  
Meine Quälerin wurde sie auf dieser Welt,  
Geht sie vielleicht usw.?

4. Ich brenne und glühe nach ihrer feinen Taille,  
Ich bin von Sinnen, bin wahnsinnig von ihren moschus- und ambraduftenden  
Haaren,  
Ich bin dahin von ihren spiegelgleichen Händen,  
Vom Abend bis zum Morgen warte ich auf ihren Wegen,  
Vielleicht wird sie doch noch Genossin meines Schmerzes (wird meinen Schmerz  
teilen und mich lieben),  
Geht sie vielleicht usw.?

5. Diesem Taugenichts gaben sie dieses schöne Mädchen, wie kommt das?  
Wie kommt's, daß Mulla und Schulze sich versammelten und der Kadi ein-  
verstanden war?  
Wie konnte Gott, der Herr, so etwas auf seine Gnade nehmen?  
Envoi: Ich bin Sögün, mich rief man (auch) zum Fest; ich ging (erst) nachts,  
Wenn sie sprach, troff Zucker, Scherbet und Honig von ihrer Zunge,  
Geht sie vielleicht usw.?

Singweise: Vom Verfasser selbst gesungen; als Anfangsrefrain *ajaha*.

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: *gınəban* statt *ginəb* (Ger. d. Perf.). Z. 2:  
Rehgang gilt für schön. Z. 3: Statt *jüzünä* = auf ihr Gesicht, will Ali *buxar*,

<sup>1</sup> Ihre Brüste sind noch prall.

eigentl. Kinn, haben, als Synonym für Hals; das wäre mit dem Inhalt mehr im Einklang; aufgereiht (*düz dürüb*) sind die Edelsteine auf ihrem Hals. Z. 4: *çüt* Paar, *qoşa* Paar, gleichmäßig; *xal* Flecken, Muttermal, aber auch Tätowierung. — Str. 2, Z. 2: *oddara* < *odlara* in die Feuer; wie Z. 3: *där-ddärim* für *därdlärim* meine Schmerzen. Z. 3: *dolaşmax* untereinander geraten, sich verwirren, *dolaşdırmaz* Factit. Sinn: sie wühlte meine Schmerzen auf; *bir birinä qatdı*, eigentl. sie faltete einen auf den anderen (nämlich: damit sie mir recht zum Bewußtsein kämen). Z. 4: *hasrat* Gegenwart (ar.), also: vom Ziehen nach ihrer Gegenwart habe ich keine Ruhe, davon, daß es mich nach ihrer Gegenwart zieht, habe ich keine Ruhe. Z. 5: ah Seufzer, *ahzar* macht mich seufzen. — Str. 3, Z. 1: *sinäni* Akkus. von *sinä* Brust. Z. 2: *şamama* eine Frucht? Im Persischen „eine parfümerierte Pastille“. Z. 3: *jaɾə* ein Ungehorsamer, Unverschämter, Verderber, vgl. die Redensart: *mānim başima jaɾə dir o adam* meinem Kopf ein Verderber ist dieser Mensch = er ist mein Feind. Z. 4: *daɾ* in der Schriftsprache *damɾa*, mit Umstellung auch *daɾma* = das Eigentumszeichen, das Tieren aufgebrannt oder eingeschnitten wird, weiter Marke, Markierung, Zeichen. Z. 5: *zulūmk'ār* Tyrann, Bedrucker. — Str. 4, Z. 1: *belärina* statt *bellärinä* (wie *t'elärina*, *elärinä*, *jolarinä*); *bel*, eigentl. Rücken; hier im Plural nur des Reimes wegen. Z. 3: *bejniva* (pers. *bī-nava*) hilflos. Z. 4: *dejürni-äm* ich bin, *dejürni* ist das russische *dežurny*, dies dürfte von dem gleichfalls so wunderbaren deutsch-französischen «de jour» sein (eigentl. franz. *être de service*); also ich bin de jour auf ihren Wegen = ich warte, lauere ihr auf auf ihrem Weg. — Str. 5, Z. 2: Mulla, Schulze (*k'āvxa* der Ortsvorsteher, auch *jüzbaşı* genannt) und der Kadi sind bei Eheschließungen anwesend. Z. 3: *ja rab* (besser *jā rabb*) die bekannte Anrede, *rabbünä*, *rabbū-ddunjā* Herr der Welt.

Kommentar: Auf eine schöne Sarybascherin gedichtet.

## 6.

1. *cox gözlärin ajdün olsun, mät'läbina jet'an, gelin!*  
*gül jerindä qara-t'ik'an bit'ib, gözä bat'an, gelin!*
2. *jan almaɾa durdun qasdä, na'anät olsun sän-t'äk' dost'a;*  
*bülbülü qojub ɾäfäsä, gädüb qarɾa t'ut'an, gelin!*

Envoi: 3. *ägär sendä ɾirjat' olsa, sözinnän dönmäzsän ölsä,*  
*här va'ada Söğüni görsä(n) erin, qəzar, ut'an, gelin!*

## Übersetzung:

1. Ich gratuliere dir, daß deine Wünsche erfüllt sind, Braut!  
Statt Rosen sind Dornen gewachsen, in die Augen (dir) stechende, Braut!
2. (Meine) Seele zu nehmen, war deine Absicht, Fluch sei solch einem Freunde  
(wie du);  
Die Nachtigall liebest du im Käfig und gingst auf Raben jagen, Braut!

3. Wenn du ein Gewissen hättest, hättest du um den Tod nicht dein Wort gebrochen,  
Jedesmal, wenn du Sögün siehst, sollst du schmelzen (vor Schande), erröten  
und dich schämen, Braut!

Singweise: Das letzte Wort jeder Zeile lang ausgezogen und im Vokalismus, besonders der letzten Silbe, sehr unbestimmt. Oft eine bedeutungslose Silbe hinzugefügt, wie z. B. *gelin-āā*.

Sprachliches: 1a: *gözün ajdün olsun* = dein Auge sei licht, hell = ich beglückwünsche dich. 3a: *sözinnän* < *sözindän* mit Assimilation des *d*. 3b: *qəzarmaq, qəzarmax* erröten, rot werden.

Kommentar: Gesungen zu Ohren einer Sarybascherin namens Fatimat. Sie hatte ihm ihr Wort gegeben, das sie aber brach. Nun wirft er ihr das vor und verwünscht sie.

## 7.

1. *jälläd olub širin janəm alərsän,  
nälajaxdur, görum sənə dilbarəm!  
jaxšiləx jaxšidir, fana dünjadə  
jamanləx ejləmə, mənə, dilbarəm!*

2. *səranəb Allaha gəlmişəm dada,  
jalvarəram sağa jet' bir imdada  
p'ərvana-fək' salma mənə bu odva,  
gojma aləşiban jana, dilbarəm!*

Envoi: 3. *gözüm gördü gənə gözəl bojunı,  
göglüm sövdü bir əjajib xojunı  
oldür(ə)bən bu bəičara Sögünı  
girməginən nəhaqq qāna, dilbarəm!*

## Übersetzung:

1. Zur Henkerin (an mir) geworden, nimmst du meine süße Seele (mein Leben),  
Ist das recht? Sieh', ich bin dein Liebhaber.  
Güte ist gut, in (dieser) schlechten Welt,  
Tue nichts Böses, meine Geliebte!

2. Auf Gott vertrauend, bin ich gekommen um eine Bitte (an dich zu tun).  
Ich flehe dich an, hilf mir,  
Wirf mich nicht in dieses (Liebes-) Feuer, wie einen Falter<sup>1</sup>,  
Laß nicht zu, daß ich mich entflamme und verbrenne.

Envoi: 3. Wieder hat mein Auge deinen schönen Wuchs (Gestalt) gesehen,  
Mein Herz liebt deinen ausgezeichneten Sinn.  
Töte ihn nicht, den armen (unglücklichen) Sögün  
Und nimm nicht umsonst sein Blut auf dich, Geliebte!

<sup>1</sup> D. h. wie ein Falter sich in die Flamme wirft.



Sprachliches: 2. 1, *dad* Bitte = *minnät*<sup>1</sup>. Z. 7: *odda* statt *oda* (Dativ von *od* Feuer).

Kommentar: Das Lied wendet sich an eine Sarybascherin namens Sahät, die er heiraten wollte. Er hat sich dann aber eine andere nehmen müssen.

## 8.

1. *ajan olmişdi k'övlümä, sen dârd'nan, jat'an gözâl!*  
*neçä gündür şirin jana zul(ü)mlar çatan, gözâl!*  
*hasrat'ınä cek'mäk'dan billah! bânzäm saraldı,*  
*görmamişäm seni-t'äk'i qädäri jet'an gözâl.*

2. *axrät'a qalubdur nejlüm sänin amanat' mändä,*  
*bit'irdin Allahän ämrini, mäni qoidun şärbändä,*  
*mändä ölinjä borjliam sänä rähmät' göndärmäg gündä,*  
*min üçjüz on dördündä t'arəyə bit'an gözâl!*

Envoi: 3. *Söğünäm sädäsin işit'üb öinijübän gülmiräm,*  
*nä qanardur Sarəbaşa jaydərər män bilmiräm,*  
*här öt'uxja göz saluban avlaxlardä görmiräm,*  
*hänə bülbül-t'äk' dānişəb t'arlan-t'äk' öt'an, gözâl!*

## Übersetzung:

1. Kummer fiel auf mein Herz durch deinen Schmerz<sup>1</sup>, schlafende Schöne<sup>2</sup>!  
 Wie lang ist's her, daß Kummer (Qual) meine süße Seele erreichte, Schöne!  
 Aus Sehnsucht, bei Gott! ist mein Gesicht schon ganz gelb geworden.  
 Nie sah ich eine solche Schöne wie dich, welche die Todesstunde schon er-  
 reicht hat.

2. Was du mir aufgetragen, bleibt mir im Jenseits zu tun,  
 Gottes Befehl hast du erfüllt, mich ließest du als unglücklichen Sklaven zurück.  
 Ich verpflichte mich, bis zu meinem Tode täglich für dich zu beten,  
 Schöne, deren Frist zu Ende war im Jahre 1314.

Envoi: 3. Ich bin Söğün, die traurige Botschaft habe ich gehört und (darum)  
 freue ich mich nicht und lache nicht,  
 Was hat Sarybasch verschuldet? ich weiß es nicht.  
 So oft ich komme, sehe ich dich nicht mehr an den gewohnten Orten,  
 Schöne, die du (süß) sprachst wie eine Nachtigall und vorbeiflogst (so rasch  
 starbst) wie ein Falke.

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: *k'övlümä* < *k'övl* (*gövl*, *gönül*) Herz.  
 Z. 3: *bânz* = *räng* Farbe, Gesichtsfarbe; *saraldı* = *sarəldı* von *sarəlmax* gelb  
 werden, vergilben. Z. 4: *qädär* Todesstunde; *qädär jet'di onu* die Todesstunde  
 erreichte ihn = er starb. — Str. 2, Z. 4: 1314 = 1896. — Str. 3, Z. 2: Was *qanardur*  
 eigentlich bedeutet, habe ich nicht herausbringen können. Auch Ali's Kennt-  
 nisse versagten. Vielleicht steht es für *qannar* < *qanlar*; der Sinn wäre dann

<sup>1</sup> D. h. durch den Schmerz, den du mir bereitet, kam Kummer in mein Herz.

<sup>2</sup> Hier: tote Schöne.

wie angegeben: was für Blute sind auf Sarybasch = was hat Sarybasch verschuldet? Z. 3: *öt'mäk'* kommen, vorbeikommen; *avlaxlärdä* von *avlox* Ort, an den jemand beständig kommt, z. B. *onun avloxə o bay dir* er kommt beständig (ist immer) in diesen Garten (es soll wohl *avloxlarä* heißen!).

Kommentar: Gedichtet auf den Tod der in Nr. 7 erwähnten Sahät.

## 9.

1. *Sabah bairam günü, sizä geläjäm  
gijüb girmizini ot'ur alä sän!  
alt ənnan jäšil t'or, ustunnan čärjät',  
säriña ört'ginan bək'i šali sän!*

2. *özgä günü jadjad jerä get'mezlär,  
bairam günü sändä əjib et'mezlär,  
ut'anəban jüzün jana t'ut'mazlar,  
bək'i durub qol bojnuma salarsän.*

Envoi: 3. *ut'aquvda män ot'urum jüräk'nän,  
bairamlaşəb sän-t'äk höri mäläk'nän,  
Sögünün-ögünä p'əndir čöräk'nän,  
get'ir bir bölmädä kerrä balə sän!*

## Übersetzung:

1. Morgen ist Bairam; ich komme zu euch.

Ziehe ein rotes Kleid an und sitze darin!

Unten (auf deinem Kopf) sei ein grüner Schleier, darüber der Kopfputz,  
Und deinen Kopf bedecke mit einem Tuch aus Baku!

2. An anderen (scil. gewöhnlichen) Tagen geht man ja nicht in fremde Häuser,  
Am Bairam macht man dir daraus keine Schande,  
Dich schämend, brauchst du dein Gesicht nicht auf die Seite zu halten,  
Vielleicht sogar legst du deinen Arm um meinen Hals.

Envoi: 3. In deinem Zimmer werde ich sitzen wie in meinem eigenen (eigentl.  
mit Herz)

Und beglückwünsche dich zum Bairam wie eine Huri und einen Engel.

(Aber) vor Sögün bringe Käse und Brot

Und in einem Schüsselchen frische Butter und Honig!

Singweise: Vielfach eine bedeutungslose Silbe (*a*) an die Wörter gehängt, besonders immer am Ende der Zeilen. Ich hatte den Eindruck, daß es geschah, weil das Lied nicht für die Melodie paßte.

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: *geläjäm* = *geläjäkäm*. Z. 2: *alä* bunt, gestreift. Vielleicht zu übersetzen: „kleide dich in Rot und sitze dann bunt da (vom Reflex der Farbe). Z. 4: *säriña* pers. *sär* Kopf; hier hat Sögün plötzlich ein *saɣər nun* ausgesprochen, das sonst kaum zu finden ist im Sarybascher Dialekt. Übrigens zeigt die Verwendung des persischen Wortes *sär*,

daß die Wendung mehr der Schriftsprache angehört — *ört'ginän* = bedecke, mit der Imperativendung *ginän*. — Str. 2, Z. 3: *ut'anəban* = *ut'anub* Gerund. — Str. 3, Z. 1: *ut'aywda* = in deinem Zimmer; die Possessivendung der zweiten Person Singular (türk. *uñ, in*) lautet in einigen tatarischen Dialekten, in den obliquen Fällen oft *-uv*; — *nän*, auch *inän*, entspricht dem türkischen *-ile*.

Kommentar: In dem Liede wendet er sich an eine Sarybascherin, der gegenüber er nicht ganz gleichgültig war. Das ganze will humoristisch aufgefaßt sein. Bei der Aufnahme erregte das Lied große Heiterkeit bei dem zahlreichen Publikum.

## 10.

1. *bir gün dijärlär Sögün ölübdür;  
gelär jama'atlär bizä, mollalar;  
qojallar t'axt'anä, t'ök'allär suji,  
el härrär jasat'a jüzä mollalar.*
2. *anan joxtur, aylub çarsən säsi,  
jadar jir'ılmağa gelmüz hawası,  
həzər ölür bir gün t'əzä libası,  
bük'allär beş arşin bezä mollalar.*
3. *jäsən anbə siz oxujun qur'anda,  
axrat' ut'ayəna xai'ä girändä,  
ägür olsa lasdig bölib verändä  
in'ılmajın orda azä, mollalar!*
4. *därsimi oxujub ç'xadəm başa,  
ç'xannar oxusun' olsun t'amaşa,  
bir jazə eiləjin qabrumun daşa  
Sögün minnät' edär sizä, mollalar!*

## Übersetzung:

1. Eines Tages sagen sie, Sögün ist tot!  
Es kommen die Landgenossenschaften und die Mollahs,  
Legen mich aufs Totenbrett, gießen Wasser (auf mich)  
Und reiben meinen Körper und mein Gesicht, die Mollahs.
2. Er hat keine Mutter, daß ihr Weinen gehört werde,  
Anderen kommt die Lust, ihn zu beweinen, nicht an.  
Eines Tages wird bereit sein neues Totenkleid.  
Sie legen ihn in fünf Ellen Zitz, die Mollahs.
3. Les't im Koran die (Suren) Jas(in) und Anbə,  
Meine letzte Wohnung wird sein, wenn ich in die Erde eingehe,  
Wenn Lasdig da ist, so teilt ihn im Geben  
Und zürnet nicht, wenn es wenig ist, Mollahs!



4. Ich habe meine Aufgabe nicht erfüllt,  
 Die es getan haben, mögen sich freuen.  
 Eine Inschrift bringt an auf meinem Grabstein,  
 Darum bittet euch Sögün, Mollahs.

Sprachliches: Str. 1, Z. 1: Sögün hatte zuerst statt seines eigenen Namens *misk'in* gesagt=der Arme; aber die Beistehenden bestanden darauf, daß er sich selbst nenne. Z. 2: *jama'at*, eigentl. die Gesellschaft, Genossenschaft; im Kaukasus eine Landgenossenschaft; *bizä* statt *mänä*, eine Art pluralis modestiae, wie er im Kaukasus allenthalben im Brauch ist. Z. 3: *qojallar* < *qojarlar* wie *t'ök'allär* < *t'ök'ärlär* (ebd.), *bük'allär* < *bük'ärlär* (2. 4). — Str. 2, Z. 1: *anan* deine Mutter; Sögün spricht sich hier selbst an; *aɣlub* — *säsi* wörtlich weinend, daß ihre Stimme herauskomme (daß das Geräusch ihres Weinens gehört werde). — Str. 3, Z. 1: *jas(in)* die 36. und *anbə* die 78. Sure. Z. 3: *lasdig* eine Art baumwollener Satin; man bedeckt mit zwei Ellen solchen *lasdig's* das Gesicht des Toten; den Stoff bekommen dann die Mollah's. — Str. 4, Z. 1: *därsimi* — *baša* wörtlich ich habe meine Lektion nicht zu Ende gelesen; kann auch in dem Sinne verstanden werden, daß er keine Bildung genossen hat. Z. 2: *č'xannar* < *č'xanlar*, *oxusun* statt *oxusunu* sein Lesen (Akkus.).

Kommentar: Sögün hat das Lied auf seinen eigenen zukünftigen Tod verfaßt.



## Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

### 8. Totemism in Southern Nigeria.

By N. W. THOMAS, London.

During my 1909—1910 tour I obtained information as to ritual prohibitions<sup>1</sup> among the Edo or Bini people of Southern Nigeria. I collected a large number of genealogies and found that every family had one or more ritual prohibitions, either as to the use of certain animals or plants, or as to the performance of certain actions or the utterance of certain words. These prohibitions are known as *awa* or *awaigbe* (*egbe* = family) and associated with them is the practice of exogamy.

There is one exception to the prohibition observed by a family: in many cases the animal, plant or action which is normally prohibited is actually prescribed as a part of the burial ceremonies; but at the conclusion of the rites, more especially if the forbidden animal or plant has been eaten, ceremonies of purification are performed precisely in the same way as if the animal or plant had been eaten inadvertently in the course of ordinary daily life.

The use of certain animals, plants and objects and the performance of certain actions is forbidden either absolutely or except on ceremonial occasions; in rare cases ordinary acts are forbidden when certain words, properly useable on such ceremonial occasions, have been pronounced in common daily life. These bans or prohibitions are of two kinds: 1. *awailimi* (*awa* ban, *elim* heaven) laid on a person by a priest, or incumbent on him as the worshipper of a certain *ebo*; 2. *awaigbe* (*awa* ban, *egbe* family) inherited in the male line, apparently whether the child be legitimate or not, from the actual father.

In the Edo district I found few traces of descent in the female line, though in the north-east, in Fuga, the children accept the mother's bans without apparently passing them on to the next generation. In two cases at Iyawa the *awaigbe* was said to be derived from the mother's family; in the first case my informant was the head man of one of the quarters; the second case was that of the next man to him, who was said to be a stranger but was in fact descended from the same great grandfather (*fa . fa . fa .*). The statement appeared to be entirely incorrect, inasmuch as the *awa* were the same in both cases, though there was no traceable connection between the mothers families; and the mothers came from entirely different parts of the country. There may however be some tradition of female descent among the descendants of Imokpai, as my second informant assured me that he avoided calabash seed (*ikbuko*) for his mother's family and calabash seed, though very common as *awaigbe*, never, so far as I know, occurs as *awailimi*.

<sup>1</sup> A summary of my information was published in FRAZER's "Totemism and Exogamy", vol. II, p. 589 ss.

Where the ban on the *awaigbe* is not absolute it is used *a)* in burial customs; *b)* in annual sacrifice either to Osun or to ancestors; or *c)* as *eni*. It seems certain that some *awaigbe* are not used in any way; for men who had buried their fathers assured me that the forbidden animal was not used in any way; on the other hand in more than one case where a man of a certain family stated that the *awaigbe* was not used, it turned out later, often when my second informant was more advanced in years, that it was in fact used. Not only were the members of the younger generation ignorant of whether the *awaigbe* was used in burial customs, but they were sometimes ignorant of whether they had any *awaigbe* or not. But allowing for a certain number of cases where the early death of a man's father or separation from his family accounted for this lack of information, I found a number of cases in which the existence of an *awaigbe* was denied on apparently good grounds.

It must be understood that except where the *awaigbe* is used in burial customs there is nothing to distinguish it from the *awailimi*; some cases therefore of apparent non-use of the *awaigbe* in burial customs are probably due to the fact that the forbidden animal was an *awailimi*; this is the case specially where, out of three or four *awa*, only one or two are used in burial customs.

As a rule the use of the *awaigbe* is absolutely prohibited and it may not even be touched. One family may not touch eggs, nor even eat from the same dish as those who have touched eggs and not washed. Odugu of Utekon may not eat food touched by a dog. At Iyowa Igodalo refused to pick up a squirrel which I shot, assuring me that if he touched his *awaigbe*, it would cause him to be ill; to eat it would entail death or at the least serious troubles of the digestive organs, swelling of the mouth and bleeding of the tongue. In one case I was informed that when the *awaigbe* was seen, members of the family had to leave the spot. Egwoma of Benin City may not bring *iwewe* into his house; a pot in which it is cooked may not be used. Eating charcoal or ashes is a mode of purification for an unwitting offender.

On the other hand Adeyan, a most reliable informant, told me that his *awaigbe* was "bamboo" mat, but that he might burn bamboo, and that he might not burn it nor eat its seed; and Emoda of Idumowina may pluck a leaf which was his *awaigbe*; fowls may be kept though they are *awaigbe*. A wife may not use or eat the *awaigbe* of her husband; and the prohibition continues after his death as long as she is suckling a child of his. A husband is not obliged to respect his wife's *awaigbe* in the same way; he informs himself of it, not only to avoid breaking the exogamic rule but also to inform the other inmates of his house, so that it may not be given to her unwittingly; in the case of sacrificial meats I was told that the husband might eat them even though they were his wife's *awaigbe* but that he had to wash his hands with charcoal afterwards; but it was not clear whether this was an exception to the ordinary rule. In general the husband is unable to say what his wives' *awaigbe* are.

To the wife's rule of avoidance Adeyan's family provided another exception; for a burial in his family the bamboo mat required to be taken from



one of his wives; but this rule, he said, was that of the old people; to-day all the family regard the mat as unclean.

Where a given animal is prescribed as a sacrifice, the ordinary man will substitute a fowl for it; sacrificial meats are not mixed as a rule, so that those whose *awaigbe* are among them can easily avoid infringing their ban. Where a priest forbids an animal which he is required to sacrifice, he kills it and washes his hands with charcoal; he may not eat it.

As a rule there is no explanation for the existence of an *awaigbe*; but Ojumo relates that an ancestor had once upon a time eaten *ihiehie* when strangers were announced; he had not washed his mouth and some of the beans remained upon his teeth; he thereupon forbade it to all his descendants. I heard the same story elsewhere in a vaguer form.

In the family of Idehin the following story is told to account for the *awaigbe*. A ancestor, Iyasenonemi, was a poor man and a trader. One day he went down the Benin River and saw a big boa crossing, on whose back were growing plants; he thought it was land and stepped on it; when he got to the other side the boa sank down with a great noise and the man was amazed. When he became a great man he called his family and said that they were not to eat snake, for if the boa had not been kind to him he would have lost his life. He then took *exwail* and cursed all who should eat it, and anyone who eats it unless unwittingly must die.

It has already been mentioned that the *awaigbe* may be used under certain circumstances. The most common use to which it is put is in the burial customs; here food, animals or plants are prepared by cooking or used in the raw state; they are offered to the feet of the dead man, commonly for seven days, for four days in one case, for one day (i. e. twice) in one case and once only in one case.

The food thus offered is *a*) eaten by the family (36 cases) or put to their mouth and then thrown away (6 cases), *b*) it is simply thrown away (17 cases); or it is given to strangers to eat (3 cases). In three cases it is not offered to the dead man but used in the annual sacrifice either to ancestors or to Osun.

In twenty-two further cases objects, actions or actions after certain words are forbidden; and in one case the *awaigbe* is used as *ehi* and hung up with a string of cowries round it.

In a number of cases not completely enumerated, the *awaigbe* is said not to be used at all in burial customs.

In the cases where the family eat the *awaigbe*, in one case, it is only the sacrificed portion which is so consumed, the remainder is thrown away; in one case, the food is first sent to the head of the house and shared out by him; and in one case, the various *awaigbe* are some of them offered and eaten, others offered and thrown away.

In one case, a dog is said to be cut in two on the grave, but I was unable to find out whether it was afterwards offered or eaten.

One of the three cases in which the offering was said to be eaten by strangers I could not verify, as it was the *awaigbe* of a wife from a distance;

the second case was that of an immigrant from the Kukuruku country; the third case was not actually a native of the village but was an immigrant from a neighboring village.

The evidence for the annual sacrifice on the other hand is irreproachable. Osagbovo of Idumowina sacrifices the tortoise to Osun but gives the soup to strangers. Idehin of the same place forbids fufu on an *iniege* (plate) but uses it in the annual sacrifice to his father. Omoxaieke of Utekon forbids mashed yam, because his father was a child (i. e. descendant) of Ojima, king of Uhe; such people beat a drum when they eat mashed yam annually; there is a yearly sacrifice in which mashed yam is brought to the shrine of the father, and all men, women and children of the family take a little or eat or touch their mouths. Another account stated that the mashed yam was used in the sacrifice to the head but this statement was withdrawn in favor of the one already quoted.

Certain actions are prohibited; one family squats to sacrifice and may not eat in this position. Another sacrifices after sweeping up the dirt and leaving it; they may not eat in ordinary life when they see dirt swept up and lying about; another may not eat food from a certain kind of plate. In other cases certain kinds of food are forbidden not absolutely but only if it has been prepared in certain circumstances or has been in certain positions. Some families prohibit food passed through the legs and food cut in six pieces. Fufu prepared the previous day is forbidden in another case; food touched by a fowl is forbidden in two cases and that over which a fowl has jumped in another. In two cases all decapitated animals are forbidden; in two cases the neck of a fowl, in one the head of a fowl. In each case this kind of food is offered in burial customs.

Taking now the objects whose use is wholly or partially forbidden in daily life, we find one family forbids an ant's nest (*Ulelefi*) as a potrest, in another family it is used as *ehi* and may be seen hung from the eaves with a string of cowries round it but it is otherwise forbidden; the ant's nest is taken to use as an *ehi* at no special season.

Another family forbids a basket cover, which is used in burial customs as a plate for butter (?), salt and pepper. In this same family *irhielo* rope, *erhue* and *ika* tree are used for soup; *asoso* leaf is put at the feet but not otherwise used; an oil calabash is used to cover the pot for soup; when they sacrifice they lie down; all these things are forbidden in ordinary life. They also forbid anyone to eat in a room in which a child has been born in the previous seven days but I could trace no observance connected with this in burial customs.

A calabash spoon, used for the soup, and a calabash cup, from which seven people pour water on the dead man's feet, are forbidden in other families. Also prohibited are: bamboo, used for a mat and for poles on which to lay the body; *itui* wood made into a box for some purpose on the day of death, it may however be used in building; *irhielo* rope, used for soup, laid on the shrine of the father, at the feet of the dead man; to tie yams over the door, or finally, to draw yams into the house after the customs

are over; *itoto* rope, used to tie up the bamboo mat; *onigugu* leaf, used to put beneath the dead man's feet and also, in the same family, laid on the grave; *uguaxe* leaf, laid beneath the body; and *oxue*, used as firewood.

In one case there was mentioned among the *awaigbe* a woman's cloth burnt by fire; but this was not used in burial customs and really belongs to the things forbidden to women after marriage.

Whenever the *awaigbe* is eaten in burial customs and in some instances where it is simply used, e. g. for firewood, a small creeping plant called *afó* with a red flower, common on new roads, is used to purify the person or place; the mouth is washed out with a decoction.

In two cases certain words were used in the burial customs and it was forbidden to eat food if anyone pronounced them in ordinary life. In one family before eating of the food sacrificed to the dead man, one of the members says: *gele* — don't eat; in another one of them says: *mueniasukbe* — take yams and taste; these expressions are forbidden at other times.

The following is a list of all the *awaigbe* I found in the Edo district; the examples are drawn mainly from Idumowina, Utekon, Eviakoi, Iyawa, Iguiximi and in a less degree from Edo itself; many of the *awaigbe* are found only in single cases, it is therefore probable that the list is far from complete. In the following table the numbers after the names of the different bans show the use to which they are put in burial or other rites.

The uses are as follows: 1. Eaten by family. 2. Eaten by strangers. 3. Soup, thrown away. 4. Used in burial. 5. Annual sacrifice. 6. Not used.

The bans are: 1. *Abukpa* (*Okó*), 2. *Aihihi* (beans) (4), 3. Antelope, 4. *Arhemoto* (snake) (6), 5. *Asoso* (1 and 6), 6. *Axoxuo*, 7. *Asu*, 8. Bamboo mat (4), 9. Banana (1), 10. Bean, 11. Basket cover (4), 12. Buffalo (1, 2 and 3), 13. Bush cat (*Ubidon*) (3), 14. Bush crocodile, 15. Bush rat (1, 3 and 6), 16. Calabash seed (*ikbiku*) (3), 17. Calabash spoon (4), 18. Calabash top (4), 19. Clothes burnt by fire (6), 20. Crayfish, 21. Decapitated animals 3 (?), 22. Dirt on ground (4), 23. Dog (6), 24. Food touched by dog (6), 25. Dove (*Idu*) (6), 26. Eggs, 27. *Egodí* (1), 28. *Ehra* (civet) (1), 29. Elephant (1), 30. *Emile* (3 and 6), 31. *Erhumoi* (bird) (3), 32. *Erhue* (bush buck) (2 and 6), 33. *Enie* (pumpkin) (1), 34. Fish (1 and 3). 35. Food in 6 pieces, 36. Food jumped over by fowl, 37. Food touched by fowl 1 (?), 38. Fowl (1, 2, 3 and 6), 39. Fowl neck (1 and 3), 40. Fufu cooked previous day (3), 41. Fufu on *inyegbe* plate (5), 42. Goat, 43. Guinea fowl (1 and 3), 44. *Igekwe*, 45. *Igwokpa* (1), 46. *Ihiehi* (beans) (1), 47. *Ihiere* leaf (1), 48. *Ikpe* (boa) (1), 50. *Irhielo* (4), 51. *Itoto* (4), 52. *Itui* (4), 53. *Ihiwewe* (leaf) (1), 54. *Iyege* (1), 55. Resting on knee (4), 56. Koko yam (4), 57. Koko yam as fufu (1), 58. Leaf (*ihiegibieka*) (3), 59. Legs of dead man (food passed through) (3), 60. Leopard (1), 61. Monkey (1 and 3), 62. *Oxwe* (tree) (4), 63. *Oxwe* (parrot) (1), 64. *Oho*, 65. *Okpoio* (4), 66. *Okboia* (1), 67. *Olelefi* (4), 68. *Oliwu* (1), 69. *Osan*, 70. *Onigugu* (4), 71. *Oso* (4), 72. *Otu* (tree) (4 and 6), 73. *Ovievie* (snake) (3), 74. Palm wine (6), 75. Palm wine (*ogo*) (4), 76. Porcupine (1 and 3), 77. Rat (*unyege*) (3), 78. Rat (*ofe*) (1), 79. Sheep (1), 80. Snail (1), 81. Snail (small), 82. Squatting (4), 83. Squirrel (1 and 2), 84. Snakes (1 and 6),



85. Tortoise (2, 5 and 6), 86. Tree broken on knee, 87. *Ugu* (1), 88. *Ugwache*, 89. *Umeche* (leaf) (1), 90. *Utu* (1), 91. *Uxu* (tree) (6), 92. Word (4), 93. Yam mashed with oil (1), 94. Yam mashed (5), 95. Yam mashed with koko (1), 96. Yam in *inyegbe* plate (1), 97. Yam, roast (1).

The *awaigbe* descends in the male line, even when the child is illegitimate; but I omitted to ask whether the mother observed the ban for her child's father in this case.

A man is forbidden to marry into a family having the same *awaigbe* as his own. I found one clear case of infraction in the case of a Christianised native; in the second case Asemota and Osanon of Utekon, who were sons of a daughter and son of Adaiho of the same place, were both credited with the same *awaigbe* — *ikbuko* — but unfortunately I did not observe the fact soon enough to make further enquiries.

I got a vague story in Edo to the effect that when a family got too big the exogamous rule was changed by means of sacrificing a goat to the first people of the family; all the world was originally descended from one woman<sup>1</sup>.

In a certain number of cases a family was found to have more than one *awaigbe* used in burial customs; others had *awaigbe* used in burial customs side by side with others which were not so used. For the reason given above it is impossible to say in the latter cases whether they are real *awaigbe* or not. I now give a table of these secondary *awaigbe* grouped according to their primaries, in this case I adhere to the order in which they were given to me.

1	16	32	50	45	15	85	46	84
12	74				16	64	56	82
12	94				31	46	64	68
13	84	85			32	61	71	50
15	30				33	68	76	84
15	32				33	88	84	16 15 21

This table is necessarily incomplete for two reasons. In many cases the wife was away and the husband was unable to name her *awaigbe*; when she was dead it was rare to find her *awaigbe* recalled. From this it naturally follows that the table deals almost exclusively with the marriages of persons now living; it was hopeless to attempt to discover the *awaigbe* of a man's mother unless she were alive and able to speak for herself. Moreover there were many marriages in which the husband or wife had no *awaigbe* or were unwilling to mention it; the table deals therefore only with a proportion of the whole number of marriages in my genealogies.

The term *awa* is applied to forbidden things generally. If a man makes proposals to a woman his words are *emeawu*; she may not answer and must spit on the ground.

<sup>1</sup> With this myth may be compared the case of Ova, in the Wea country, where, according to tradition, they were prevented from following the exogamous rule by the fact that all the other towns were hostile to them: thereupon they solemnly abrogated the rule by carrying Egbam Ekute round the town. Darome, king of Iyage, proposed to do the same but died before his purpose was effected.

Certain things are forbidden to married women. They may not kneel on one knee to cook, not lift drink with the left hand; they may not use a cloth to wipe up fowl dung and then wear it again; not may they again put on a cloth which has a hole burnt in it when they are smoking. The wives of the family of the king of Ugo forbid bush rat, as long as they live in their husband's house; but their children may eat it. If a woman living in her husband's house begins to menstruate, she lights a fire in the last room (*owehe*); some people may not see this fire because of Osun, others may not go there because of the woman; all Osun do not prohibit it. A woman in her father's house is not obliged to move away from her fellows during her period even though she may be betrothed.

The gate of a village has many *awa'* connected with it; it is established in the first instance by a doctor when the village is founded and medicine is put down. There is a passage in the middle for the world at large, at the side for the women who are menstruating, or carrying fagots or any forbidden thing; a fowl may not be carried on the top of the load not a goat nor a sheep. On the other hand a dog may not be led through the gate; it must be carried.

Ceremonies of purification are enjoined on those who infringe the rule, and chickens, alligator pepper and three kola nuts in one are employed. Certain birds may not be eaten by any Bini; among these are the kafir tit the vulture and the owl.

*Awaigbe* are found only sporadically outside the kingdom of Edo; to the north-east it is by no means uncommon to find a whole compound prohibiting a given animal, but though this is undoubtedly a parallel to the Bini customs, there is no burial ceremony connected with the forbidden animal except in rare instances.

At Ijeba one quarter does not eat fowl; they are all one family and marry outside the quarter; one family does not eat goat; when they sacrifice it they clean their hands with ashes and give the meat to others. Another family, when they kill a "bush dog" (*erha* i. e. civet) sell it instead of eating it. The whole town of Otua forbids porcupine and a certain kind of snake (Edo, *itepe*). At Sabongida vultures are forbidden but not owls; there is no prohibited plant food, but they abstain from eating guinea corn for fear of spoiling their war medicine. At Afuye some forbid corn, others beans, but these bans are not hereditary.

At Idua hereditary bans are known as *ebale*; one family forbids bush rat, sheep and plantain; another bush rat and bush buck. There is said to be no rule of exogamy but this I was unable to test by means of genealogies; in Edo the same statement was made to me and turned out to be quite untrue. Until a wife conceives she is at liberty to eat her husband's *ebale* but it is prohibited to her from the time she becomes pregnant until the child is weaned; she may cook her own *ebale* for her husband. The forbidden animal is not necessarily sacrificed in burial rites; where it is the ordinary sacrificial animal, e. g. the goat, it may be killed. Some people forbid kola but may grow it. The whole town forbids leopard and vulture, the former on account of an *ebo*, Ogopede.

At Idegun *ebale* are also found; there is no rule of exogamy; they may sell or kill the *ebale* but not eat it, nor may a wife eat her husband's *ebale*. They may be used in sacrifice. The whole town forbids vulture and a big rat. The whole town of Ojalla forbids goat for their *ebo* Orhue.

At Ama one family forbids bush rat, another *erhue* and another has no *ebale*; they may marry a woman of the same *ebale*. Each family has only one and they may kill them but not eat. Koko yams are forbidden to the whole town.

Hereditary, non-exogamous *ebale* are found at Eda. Ekbe forbids *erhu ebo* (Edo *ebume*) as the material of a cap but may use it for salt bags.

Sugbenu near Irua forbids tortoise and they are never sacrificed.

The whole of the Fuga country forbids boa; if a stranger kills it he must bury it with cloth and mat; they do not touch it but pass by on the other side.

There are nineteen compounds in Fuga; three of these have no forbidden animal and in two other cases I failed to ascertain what it was; the remaining ones forbid roast yam; *ivua*, an animal like a porcupine; *enie*, puff adder; bush rat, a small rat (*akbe*); *akpugo* (small night bird); dog; all birds except fowl; sheep; tortoise; *otokboko* (kingfisher?); bush buck, and bush fowl. Those who forbid sheep may keep it but not eat it; the dog is sacrificed at burial and given to strangers; it is also sacrificed at other times and killed with a stick; people who do not forbid it come and fetch it away; those who forbid dog do not touch a dead dog with their hands nor bury it. Each compound contains one family and they are exogamous. A wife may not eat her husband's *awa'*. If a man eats his *awa'* unwittingly he dies; but a ceremony of purification will save him; water is brought and a tuber like yams dug up; this is scraped, put into water and palm oil and yams are added; the offender touches his mouth saying: "What a son does not know, if he eats, let it not kill him."

The son of an *isomi* wife takes the *awa'* of his mother if he goes to live in her country.

Ebozoa, the head chief, told me that he belonged to the compound which forbids dog, that he however forbids dog for his mother; that every one has two *awa'*, one for his father and one for his mother. In the absence of a thoroughly competent interpreter I was unable to clear up the contradictions in the statements made to me, but it appears probable that it was a case of misunderstanding, for on a later occasion Ebozoa told me that his son would forbid dog and roast yams for his father and in addition his mother's *awa'*.

In Uzaitui every one forbids snail; they may take it to sacrifice to *utu*<sup>1</sup>, but put it into a calabash instead of into soup when the sacrifice is over.

I was told that the *emagua* is sometimes used in burial customs sacrificed or thrown away. One man forbids *erhue*; he may kill it but not eat it.

If they find a boa they bury it in the bush, otherwise they would die; if a stranger tried to kill one they would drive him away; if a white man did so they would run away.

<sup>1</sup> In the yam farm.



At Auči there are four families, two of which forbid *erhue* and the other two, boa and porcupine respectively.

Forbidden animals are found in the Kukuruku parts of Northern Nigeria. At Uzukuri if a man says: "this food is rotten", they may not eat it. At Kominio all forbid a big snake (*iniokoko* boa?); the chief forbids dog; he may not catch fish but may eat it; there is a proverb: If I do that may I eat dog. In another family if a man says; "Get up, drink water" they may not drink. In one compound if a woman goes to market and someone says do her: "Buy this for your husband", she runs from the market.

There are four compounds in Soso, two of which have forbidden animals — leopard and chameleon; they are not exogamous.

At Ibillo women forbid dog; one quarter forbids tortoise, another pig, another a big monkey and the fourth (Hausa *imaba*). At Ibillo and Ibie if a man says to his wife: "You eat dog", she leaves him; at Ibillo he has to pay 2/6 to her father and mother before she goes back. At Ibie she does not go back at all and the husband cannot claim repayment of the bride price.

At Eferun in the Sobo country the whole town forbids snakes, cats, rats, crocodiles, lizards. A family prohibition is called *isekbe*; they are not sacrificed and a wife may eat her husband's *isekbe*.

At Ajeyube they have the same prohibitions for the whole town, so too has Ugeli with the addition of *orhua* (= *erhue*).

At Ewu bans are called *aga*; the whole country forbids crocodile, snake, leopard and snail. There are also family *aga*, which they never kill, nor even allow in their houses, much less keep. Exogamy is practised and the wife does not eat her husband's *aga*, even when she is not in his house. Enquiry however showed that only one out of seven chiefs present could name his own *aga*.

Okpara forbids dog, leopard, crocodile and a big black snake called ogbo. They bury them if they find them.

Ijesi, chief of Kokori, forbids dog for his mother, who came from Kwale town, where all forbid them. This ban will be handed on to his sons and his wives may not eat dog in his house. Leopard is forbidden to the whole town but they may take the skin and use it.

Family prohibitions (*ero*) are found at Jesse, among them are: dog, bush lizard, bush pig, cow, bush cow and rat.

In Benin City there are certain prohibitions connected with this *ebo* (demi-gods).

Igbagon is a river, often identified with Olokun and, like Olokun, worshipped by women; he did not permit women to eat fish and at one time no Edo woman would touch fish; the men had to cook it in the bush; if the women had eaten it their mouths would peel; as a purification they had to take *afo*, wash their mouths and swear before Igbagon that they would not touch fish again. Igbagon was worshipped chiefly at Ioxe on the Sapeba road.

Ogba was originally a wife of the king of Edo. She ran away to Ogomo, who went to the king to beg for her, but the king would not forgive her. She went into the back of the house and began to cry and presently turned

into water. She is now the Ogba creek. People of the royal family may not drink of the water, and if people belonging to Edo wash their clothes in it, they must dry them before they bring them back.

Near Idumowina is a spring called Elowi which was once a woman. The fish are called Ivelowi and may not be killed.

If we leave out of account all individual bans and also such group bans as are stated to be for the medicine or the *ebo* (demi-god), we find among the Edo the following *awaigbe*: (a) patrilineal and (b) matrilineal (under special circumstances), either of which may be (1) associated or (2) not associated with burial rites; under ordinary circumstances these families are exogamous. In certain areas, however, the families are non-exogamous and here the bans are not utilised in burial rites, so far as our information goes.

Over the greater part of the area the forbidden animals are few in number; but in the Edo area proper, where the more exhaustive enquiries were made, the number recorded in five villages totalling not much over 1000 inhabitants, or 200 households in all, was nearly one hundred (it must be remembered that in some cases the wives' bans were noted), so that the proportion of bans to families was high, especially as the four villages dealt with are closely connected by marriage ties, without, however, in any way forming an intermarrying unit; in view of the work exacted from the suitor as a portion of the bride price contiguity is naturally an important element.

This large number of forbidden animals taken in conjunction with the traditional splitting up of families grown too large, suggests a comparatively modern origin for most of the existing prohibitions, if not for the custom itself.

This brings me to a question of terminology; it is for the moment negligible whether we regard totemism as originating all the world over in the same way, or whether, as seems probable, the term totemism, if used at all as a scientific term, implies no lineal relationship between the different customs, so far as origin is concerned, but only a certain resemblance of final type, namely the association of a certain prohibition or set of prohibitions with a social unit which distinguishes itself from its fellows by a real or assumed descent from a common ancestor, and therefore, in many cases, practice exogamy.

Is this definite type of relationship to be recognised only in such cases as the relationship arose in some, as yet, undetermined way; or are we to class under the head of totemism any similar relationship, even when the association of the animal with the kinship group can be definitely traced back to a prior association of the animal with an object of worship — god or demi-god — specially associated with them? If we answer the latter question in the affirmative, it may be urged that, if this cult spreads, as religious beliefs often spread, to another area, carried thither perhaps by a woman at her marriage, the group with which the animal is associated becomes too comprehensive — it may embrace the whole tribe — and the term totemism becomes a misnomer; though the relationship of the original group to the forbidden animal has not undergone any change. In other words, where the cult is active and not passive, it may be passed on in other ways than by descent.

The same objection, however, applies to true totemism — it may spread beyond the sept.

It is therefore not necessary on this ground to lay down that the association between the social group and the animal must be primary or immediate. At the same time the ordinary usage seems to be to restrict the term to such cases as are *primâ facie* immediate.

Before we consider whether any facts relevant to the questions raised by the Edo customs are found among other tribes of Southern Nigeria, it may be well to glance for a moment at the political condition of the different peoples. I have unfortunately no information as to totemism among the Yorubas, beyond a vague statement that the people of Akure, with whom the Bini were at war, probably about the end of the eighteenth century, and may therefore have been more or less intimately associated in times of peace. The Yorubas are however under the sway of rulers whose power extends beyond their immediate town; and it is important to note that the emigrants from Ida, also of Yoruba speech and stock, who have settled at Ila in the Ibo country, have prohibitions of the Edo type, which are associated with their burial ceremonies, exactly as are those of the subjects of the king of Benin. Now the Ata of Ida, exactly like the Oba of Benin, ruled a wide extent of territory; we may conjecture that his subjects had considerable freedom of movement and were not confined to their own towns, as was so often the case in other parts of Nigeria, by the fear of being captured by their enemies, often the people of the adjacent towns, and sold into slavery.

Now in the Edo country the various families are intermingled; in a single village of four or five hundred inhabitants it is possible to find representatives of a dozen or more families as a part of the normal resident population.

How far this is the case in Ida I have no means of judging; but when the Igara migrate to Ibo territory they settle in quarters, precisely as do the Ibo themselves, which have each their own special prohibitions.

In other words, Igara totemism, if such it be, is, among the Ibo, completely assimilated to the Ibo system of ritual prohibitions, save that it is also associated with burial rites. On the other hand, it bears an even closer resemblance to Edo totemism, for, whereas among the Igara the prohibitions are associated with certain families and also, perhaps secondarily, with certain localities, among the Edo they are associated only with certain families; but it is clear that the fact that these families were never so grouped as to form quarters with ritual prohibitions identical for all their native inhabitants, or that, if they were once so grouped, they have now been scattered, is no reason for drawing any line of demarcation between their system of prohibitions and that of the Igara.

Among the Ibo tribes, although, on the Asaba side it is normal for each town to have a head chief, usually known as *obi*, of considerable powers, at any rate as far as the permanent influence of the kind of Edo extended, the reverse is the case on the other side of the Niger; here not the town as a whole but each quarter is the unit and owns no authority save that of the head of the kin. Each quarter is normally an exogamous unit, as is also the



case on the Asaba side save where tradition has been deliberately interfered with and intermarriage between two closely related groups made possible by an act of the whole community — the sacrifice to the *mwo* or ancestors of one or more victims, and the declaration that these marriages were henceforth to be permitted.

There are certain prohibitions in the Ibo area which closely resemble those which are known as *awaigbe* among the Edo; but they are not practised by individual families. Apparently they were not prohibited in the first place and then associated with burial rites; for they are ordinary acts of mourning in some cases; thus a wife may not rip the ornaments off her neck in a fit of rage at her husband, because this is one of the rites prescribed for widows; nor may husbands and wives remove each others pots; for this again is done in case of death.

Now it is clear that a similar explanation, though it will not fit all cases of ritual prohibitions (*awaigbe*) among the Edo, is a far simpler and more natural explanation of such of them as are forbidden acts, than any supposition that puts them on a par with an animal or plant which stands in a mystic relation to the sept.

The forbidden animals and plants on the other hand resemble far more closely the hereditary prohibitions among the Ibo, which are commonly peculiar to certain quarters, though they may be observed by a whole town where it claims descent from one man. These prohibitions are ostensibly practised in many cases in connection with the cults of the various *alose*, which forbid certain animals or plants, and also certain acts. In addition to these prohibitions, which descend normally in the male line, the mother's prohibitions and those of the *či* are also observed in some places, but usually not handed on<sup>1</sup> to the next generation. The *či* is ordinarily a dead person believed to be reincarnated in a new-born child and associated with the after life of the child.

My information as to *anunsq*, forbidden animals, among the Ibo is for various reasons much less complete than that gathered among the Edo. My statistical information was not collected in the form of genealogies, the fact that whole quarters or whole towns practised the same prohibitions made it less easy to deal with the matter by this method.

At the present day descent is patrilineal both in the Awka and Asaba Districts; but there are distinct traces of a time when the mother handed on her *anunsq* to her children, though patrilineal descent was perhaps practised concurrently.

The Amikwo quarter of Awka is divided into two parts, of which one without exception forbids dog; the other, Ezioka, has three families, of which the first forbids dog, while in the second only small boys may eat, in the third small boys and some women.

The question of the origin of these differences is complicated by the fact that the holders of various titles forbid dog, whether it is an animal prohibited by their family or not. Their own explanation of the differences is

<sup>1</sup> At Ibuzo the mother's prohibition is said to be hereditary.

that the two sub-quarters are descended from different fathers, who were themselves half-brothers by the same father.

At Nneni dog is forbidden to the sons of women who forbid it.

At Agolo chief Agofugo eats monkey, though all his quarter, and consequently his own father, forbids it; the reason given is that he comes from the world that eats monkey, i. e. that his *či* is his mother's father; and that he follows the law of his *či*.

In the Asaba District on the other hand a man commonly practises the *či* prohibitions side by side with those inherited from his parents or his father.

As regards the origin of the prohibitions there is often no explanation; in other cases there is the familiar aetiological myth of the animal which helped an ancestor. At Ugwoba a story is told to explain why they forbid ground-squirrel (*ulili*). They heard from the old people that when Ada invaded the land, their ancestors fled to another town; *ulili* defaced their footmarks and the Ada people said: It is long since they went. A similar story is told at Asaba to account for their prohibited animals, *ekulo* and leopard.

At Agolo a story is told to the effect that a man was about to be seized and a monkey shouted to warn people of his family. A second explanation was also vouchsafed — that the monkey belongs to an *alose*.

At Mbwaku they say that a doctor told them to bring *nza* (a small bird) and did magic with it for them; thenceforth they respected it.

As regards the treatment of forbidden animals, the Amikwo quarter which forbids dog, will not kill it and will not eat it; they allow it to wander about the quarter at will and do not bury it if they find it dead. An Amikwo woman who has married into another quarter will not cook dog for her husband. A wife may apparently eat dog in an Amikwo husband's house, unless she is suckling a child; but she may not use her cooking pot for her husband's food, if dog has been cooked in it. In another quarter a wife may eat dog but her husband may not see her do so.

The Ezioka quarter forbids leopard and all snakes; but they may wear the leopard's skin, and kill snakes for use in medicine. Some of the Amenyi families buy dogs and keep them but do not eat them; here, however, a wife may not eat dog.

One family of Umuwere forbids cassava, so far as adult males are concerned; but their wives and daughters may plant and eat. A pregnant wife may continue to eat till she is seized with nausea; this is a sign that the child will be a boy; if, however, she continues to eat, nothing is done; it is her own palaver. This prohibition is apparently connected with titles, though my notes do not mention it, for otherwise there is no explanation of the fact that the prohibition is confined to males.

Both at Agolo and elsewhere it is a common rule that the python may not be killed on house land, though it may be ruthlessly destroyed on the farm. Adaji forbids fish and eats them. Nneni, their immediate neighbours, do not eat them; for they have no water near, and eating fresh fish would cause their bodies to swell. Obu forbids leopard but may sell the skin. A pregnant or suckling wife does not eat her husband's forbidden animal.

At Nise monkeys are eaten but not killed. Rats, locusts and possibly other small game, are eaten by women only; but this does not appear to be a matter of religious scruple. If a python is found in a house, four seed yams are tied together and given to the snake after it has been carried out with a stick; the yams are put on it and it is told to carry them to Ocici, the *alose* that owns it.

At Nofia most kinds of snakes may be killed but not eaten; the python, however, may not be killed.

At Okpanam if they find a dead ram, they put it on a broken tin and carry it to the bush (*a joifia*); the bearer has to wash, change his cloth and perform a ceremony of purification with a chicken.

At Ani ofo a man who has eaten civet cat may not salute a man who forbids it till seven days have passed. If a man who forbids it catches it in a trap unintentionally, he brings it back to the town and buries it mourning for seven days thereafter.

There is practically no trace of an exogamic rule in connection with forbidden animals; where a marriage is forbidden, it is on the ground that the parties belong to the same family; but the possession of the same *anunso* is not held to demonstrate this relationship.

In some places it is stated that these prohibitions for an *alose*, which are quite distinct from those imposed on individuals by a doctor, are observed by a man who has for a time resided in the town and subsequently removed elsewhere. *A fortiori* therefore would they be incumbent on a native who removed elsewhere.

In the Edo country *ebo* (= *alose*) are everywhere found and appear to be rather the property of individual families than of quarters or towns; that is to say, it by no means follows that all the inhabitants of a particular village will have the same prohibitions.

Now the number of *ebo* in the Edo country is considerable; even if it is not so great as the number of *awaigbe*. If therefore certain *ebo* were originally associated with certain families or certain areas, restricted, at least in the main, to descendants of a single ancestor, the dispersion of such families might well lead to the retention of the *awaigbe* when the special association with the *ebo* was forgotten; for a cult kept up by individual families would necessarily be less important than one kept up by the inhabitants of a considerable area. Again, if certain acts are prohibited in ordinary life because they are primarily associated with burial ceremonies, a somewhat analogous course of reasoning may lead to the employment in burial ceremonies of things forbidden, either for an *ebo* or otherwise, in ordinary life. If the animals, hypothetically associated with the *ebo*, were also employed in burial ceremonies, this would tend to keep alive the remembrance of the *awaigbe*, for nothing is more persistent than burial ritual, even though the *ebo*, the primary cause of the prohibition, fell into disrepute of forgetfulness.

Now nothing is more certain than that cults have their day and die out or fall into the background; the rise of a new cult is nothing out of the way in West Africa; and the spread of an old established cult is, at any rate in the present day, as my notebooks show, equally common.



There is therefore nothing impossible in the supposition that the Edo *awaigbe*, which possible, as already pointed out, have a double or multiple origin, are not primary in their origin and therefore not properly to be termed totemistic.

In favour of some such supposition tells the fact that whereas some Ibo towns know that they practise their *nsò* (prohibitions) for an *alose*, others know them simply as prohibitions, though there is no reason whatever to suppose that the origin of the two sets of *nsò* has been diverse.

There is, however, another possibility to be reckoned with as an explanation of the Edo *awaigbe*. We have seen that there are similar customs in a part of the Yoruba area; and Yoruba influence is strong in the Edo country, not only on account of the contiguity of the areas, but also because the kings of Edo were undoubtedly of Yoruba stock, and, if they did not bring many people of Yoruba blood with them, certainly attracted them in subsequent times. If the association of forbidden animals with burial rites is a Yoruba custom, it may well have been adopted in the Edo country in imitation of the immigrants; and this would explain the large number of *awaigbe*, which is, however, as we have seen to some extent paralleled by the town of Fuga, though here Yoruba influence is unlikely.

It is sufficiently clear that the Edo customs are distinctly aberrant; a special explanation is therefore more probable than one of general application, such as may be needed to explain the various forms of totemism elsewhere in Africa and in other parts of the world.

Even if one of the explanations suggested above be the true one, the Edo *awaigbe* differ so widely from the ordinary totemic prohibition that the probability of a multiple origin for the latter is not materially increased.

The Ibo *nsò* however, apart from their occasional association with an *alose*, present a far more familiar appearance. It may of course be argued that the association of forbidden animals with an *alose* is due to the fact that they were originally totems; but this is mere guesswork and, in view of the large number of other ritual prohibitions in the Ibo country, unlikely. Such an explanation of quasi-totemic phenomena would only apply where analogous conditions are found. This would exclude the areas in which totemism is found in its most characteristic forms. But the first step to an advance in our knowledge of totemism is the exclusion of phenomena of secondary origin, even though we may eventually agree to call them totemic.

### 9. Totemismus als kulturgeschichtliches Problem.

Von FR. GRAEBNER, Köln.

Die berechtigten Definitionen des Totemismus dürften sich zwischen zwei äußersten Punkten bewegen:

1. Totemismus ist ein sozial-religiöser Vorstellungs- und Verhaltenskomplex, demzufolge exogame gesellschaftliche Gruppen sich zu je einer oder mehreren Objektarten, besonders Arten von Naturobjekten, in besonderem näheren, in Tötungs- oder Gebrauchsverboten zum Ausdruck kommenden Verhältnisse stehend denken:

2. Totemismus ist ein religiöser oder halbreliögser Vorstellungskreis, demzufolge die verschiedenen Einzelglieder oder Untergruppen einer Gemeinschaft zu verschiedenen Objekten in besonderem näheren Verhältnisse gedacht werden, jedoch nicht im Sinne einer eigentlichen kultischen Verehrung des Objektes.

Als erschöpfende Unterabteilungen des Totemismus in der letztaufgeführten weiteren Begrenzung ergeben sich, je nachdem die Beziehung zum Totemobjekt am Individuum, am Geschlecht oder an Gruppen gemischten Geschlechtes haftet, der Individualtotemismus, der Geschlechtstotemismus und der Gruppentotemismus. Besondere Formen des letzten können durch die Bezeichnungen Lokaltotemismus, Sippentotemismus und andere ähnlich gebildete Worte unterschieden werden, sämtlich Begriffe, die innerhalb der allgemeinen Definition einer besonderen Charakterisierung außer der in ihren Namen liegenden nicht bedürfen. Diese Möglichkeit logisch einwandfreier Gliederung und die Tatsache, daß sie die gesamten, dem Problem des Totemismus zugrundeliegenden Erscheinungen umfaßt, verleiht der oben an zweiter Stelle stehenden weiteren Definition große praktische Brauchbarkeit, zumal die Begriffe des Sexual- und Individualtotemismus bereits Heimatsberechtigung in der Wissenschaft erlangt haben. Was dieser Definition dagegen fehlt, ist die historisch-linguistische Berechtigung. Diese wäre auf seiten einer Definition, die sich auf den Boden der bei den Algonkinstämmen herrschenden Verhältnisse stellte und das Wort auf den Gruppentotemismus beschränkte. Leider kommen wir auf diesem Wege jedoch nicht zu einer eindeutigen Abgrenzung des Begriffes, da die genaue Festlegung auf den Tatbestand bei den Algonkinstämmen eben nur die Absteckung eines ganz speziellen Tatbestandes, aber keinen in der allgemeineren ethnologischen Terminologie verwendbaren Begriff ergeben würde. Sowie aber eine Anpassung des Begriffes an allgemeinere Bedürfnisse als notwendig anerkannt wird, ergeben sich wieder die verschiedenartigen Möglichkeiten: Es bleibt unsicher, ob Speise- und Tötungsverbote, ob die Vorstellung der Abstammung vom Totemobjekt als integrierende Bestandteile anzusehen seien, ja, ob man unter Totemismus nur die sozusagen religiöse Seite der Sache oder den ganzen religiös-sozialen Erscheinungskreis befassen solle.

Rein begrifflich genommen, steht in der ganzen Frage so sehr Recht gegen Recht, daß kaum eine der verschiedenen möglichen Abgrenzungen Aussicht auf allgemeinere Anerkennung haben dürfte. Jede Entscheidung wäre ja im Grunde genommen beim heutigen Stande der Forschung auch rein willkürlich. Besonders was die Einzelheiten anbetrifft, ist die Frage, welche Erscheinungen integrierende Bestandteile des totemistischen Komplexes sind, welche nicht, schließlich identisch mit der anderen, welche Erscheinungen dem Komplex ursprünglich angehört, welche sich sekundär mit ihm verbunden haben. Und ähnlich wird die Entscheidung, ob die Bezeichnung Individualtotemismus zu Recht besteht, d. h. ob die damit benannte Erscheinungsgruppe zum Totemismus zu rechnen sei oder nicht, vermutlich durch die Feststellung gegeben werden, ob Individual- und Gruppentotemismus genetisch zusammenhängen oder nicht. Das will sagen, daß in diesem Falle wenigstens die endgültige Fixierung der Begriffe die Lösung des ganzen totemistischen Problems

voraussetzt. Bis auf weiteres werden wir zufrieden sein dürfen, wenn jeder Einzelne, der über den Gegenstand handelt, die Bezeichnungen, die er anwendet, eindeutig gebraucht, nicht Schlüsse, die für eine Form oder Teilerscheinung zutreffen, ohne Begründung auf andere überträgt, vor allem aber die Einzelerrscheinungen nicht rein begrifflicher Gleichheit wegen mit ähnlichen Erscheinungen anderer Tatsachengruppen, etwa Speiseverbot mit Speiseverbot, totemistisches Verhältnis zu Tieren mit Tierverehrung, zusammenfließen läßt.

Die sachlichen Fragen, um die es sich beim Totemismus im weiteren Sinne vor allem handelt, ob die verschiedenen Formen genetisch zusammenhängen oder nicht, welches die ursprüngliche Gestalt, sowie im Anschluß daran, welches der ursprüngliche Sinn und die Ursachen des Erscheinungskomplexes oder der Komplexe gewesen seien, haben nahezu so viel Beantwortungen gefunden, als sich Forscher mit dem Gegenstande beschäftigt haben. Jeder hat, je nach dem Ausgangspunkte seiner Untersuchung, nach dem Umfange und der Gestalt, in der ihm der Totemismus von diesem Gesichtspunkte aus erschien, nach einer Auffassung gesucht, die alle Tatsachen so restlos wie möglich zu erklären geeignet war.

Der eingeschlagene Weg ist also der der Hypothese. Die maßgebende Bedeutung des Ausgangspunktes der Untersuchung, bis zu einem gewissen Grade also die suggestive Wirkung der Begriffsbestimmung, die der Forscher in die Untersuchung hineinbringt, zeigt sich z. B. deutlich bei den Amerikanisten. Die in Amerika und nur dort enge Verbindung von Gruppen- und Individualtotemismus liegt. HILL-TOUT's Theorie von der Entstehung des ersteren aus dem letzteren zugrunde. Und auch GOLDENWEISER's destruktive Analyse hätte mindestens nicht so radikal ausfallen können, wenn ihm nicht die Bedeutung des Totems als Kunstmotiv und Wappenzeichen gleichwertig neben andere Bestandteile des Komplexes getreten wäre. Immerhin ist GOLDENWEISER's Stellungnahme eine gewisse natürliche Reaktion gegen die bisherige Behandlung des Problems, die bei aller Ungleichwertigkeit der Theorien — nicht alle hauen die gordischen Knoten so gewaltsam durch wie die von A. LANG — doch keine von überzeugender Kraft gezeitigt hat. GOLDENWEISER faßt aber doch die Ursachen der Erfolglosigkeit nicht tief genug; er sucht sie im Objekt, während sie in Wirklichkeit vermutlich in der Art der Behandlung liegen, in der Methode. Bei hypothetischen Aufstellungen sind subjektive Auffassungen über das, was naturgemäß, psychologisch wahrscheinlich, primitiv usw., nicht auszuschalten; ja sie spielen notwendig eine maßgebende Rolle. Um sie in ihren Schranken zu halten, bedarf es gewisser objektiver Kriterien, die mindestens einen Teil der gedanklich möglichen Kombinationen ausschließen. Solche Kriterien gibt die kulturgeschichtliche Methode, indem sie vielfach zu entscheiden gestattet, welche Form einer Erscheinungsgruppe älter, welche jünger ist, welche Erscheinungen derselben Kulturgruppe oder verwandten Gruppen angehören und deshalb in genetische Beziehungen zueinander gesetzt werden können, welche nicht. Gerade um Fragen solcher Art handelt es sich beim totemistischen Problem. Gehören die einzelnen Formen des Totemismus, vor allem Gruppen- und Individualtotemismus, einer gemeinsamen, gut cha-



rakterisierten Kulturgruppe oder wenigstens Kulturgruppen an, die nahe miteinander verwandt sind? Wenn ja, ist der Individualtotemismus in einer Form, aus der der Gruppentotemismus hervorgehen konnte, älter als dieser oder etwa umgekehrt? Welche Form der Gruppentotemismen ist die älteste, die also bei der Frage des Ursprunges zugrunde gelegt werden müßte? Sind wenigstens die Einzelformen des Totemismus überhaupt kulturell einheitliche Gebilde? Oder gehören etwa die Bestandteile des Gruppentotemismus, z. B. Beziehung zum Totemobjekt und Exogamie, verschiedenen Kulturgruppen an und zeigen nur, wie GOLDENWEISER will, beim Zusammentreffen besonders große Neigung zum Verschmelzen?

Genauer verfolgt habe ich bisher die Verhältnisse in der Südsee und habe dabei über die kulturgeschichtliche Stellung des Gruppentotemismus wichtige Ergebnisse gewonnen. Eine bestimmte Form, der vaterrechtlich exogame Lokaltotemismus, hat sich als charakteristischer Bestandteil einer ganz bestimmten Kultur erwiesen, die nach ihm als totemistische Kultur bezeichnet wurde. Alle anderen Formen, insbesondere mutterrechtliche Formen des Totemismus sowie überhaupt Übergangserscheinungen zwischen dem vaterrechtlichen Lokaltotemismus und nichttotemistischen mutterrechtlichen Heiratsystemen, finden sich nur dort, wo sich totemistische Kultur mit anderen Kulturgruppen, vor allem der des mutterrechtlichen Zweiklassensystems, gemischt und berührt hat. Sie sind deshalb, zunächst in der Südsee, als sekundäre Bildungen, meist als Kombinationserscheinungen anzusehen. Die einzige ursprüngliche, aber auch in ihrer ganzen sozial-religiösen Zusammensetzung zweifellos ursprüngliche Form des Gruppentotemismus ist eben der vaterrechtlich exogame Lokaltotemismus. Wesentlich ist noch, daß innerhalb der totemistischen Kultur in der Südsee Altersverschiedenheiten, gewissermaßen Schichtungen, nachweisbar sind, und daß diesen Unterschieden auch solche des Totemismus selbst entsprechen. In der ältesten Schicht der Kultur herrscht so gut wie ausschließlich der Tiertotemismus, der also, zunächst nach Maßgabe der Südseeverhältnisse, als älteste Form zu gelten hätte; jünger erscheint der Pflanzentotemismus, am jüngsten das System des kombinierten Totems, bei dem jede Gruppe mehrere Totemobjekte verschiedener Gattung besitzt.

Weniger einfach, aber doch ziemlich klar liegen die Verhältnisse in Afrika. Auch hier läßt sich eine Kultur nachweisen, die, obwohl weniger kompakt verbreitet, in ihrer Zusammensetzung dem totemistischen Komplex der Südsee entspricht. Zu ihrem Bestande gehört auch der Gruppentotemismus selbst, und zwar erscheint als ursprünglich wieder der meist mit Exogamie — bei den Betschuanen ist sie nicht belegt — verbundene vaterrechtliche Lokaltotemismus, während die mutterrechtlichen Formen und sonstigen Übergänge des Systems im Einflußbereiche der mutterrechtlichen westafrikanischen Kultur liegen, augenscheinlich auch hier Kontakterscheinungen darstellen. Wie Australien in seinen Vier- und Achtklassensystemen, so hat auch Afrika seine besonders charakteristischen Formen des Mischsystems, und zwar erscheint der mutterrechtliche Einfluß in der typischen afrikanischen Mischform oberflächlicher als in der australischen. Denn nicht das ganze System ist mutterrechtlich abgewandelt, sondern es ist eine Spaltung der Funktionen eingetreten. Nur

die soziale, ehregelnde Seite des Totemismus ist mutterrechtlich geworden, die religiöse vaterrechtlich geblieben, ein Doppelsystem, wie es sich von den Hereros im Süden bis Oberguinea ziemlich verbreitet findet. Soweit würden die afrikanischen Verhältnisse denen der Südsee ziemlich genau entsprechen. Die Komplizierung liegt darin, daß, wie andere Elemente totemistischer Kulturzugehörigkeit (z. B. Kegeldachhütte), auch der Totemismus offensichtlich eine sekundäre Verbreitung gefunden hat durch die Hirtenvölker, eine sekundäre Verbreitung, der er besonders sein Vorhandensein in Ostafrika zum großen Teile verdankt. Und zwar weist das System in diesem jüngeren Verbreitungsgebiete nun auch besondere Eigentümlichkeiten auf: nicht nur die „split totems“, d. h. die Eigentümlichkeit, daß Teile von Tieren, auch Spielarten, vor allem von Rindern, als Totems auftreten, sondern auch auf der sozialen Seite das Nebeneinander, öfters die systematische Verbindung der exogamen Gliederung mit einer endogamen, etwa der Art, daß die exogamen Gruppen als Unterabteilungen von endogamen auftreten. Besonders die letzterwähnte Erscheinung ist aber keine spezifisch afrikanische, sondern findet sich in Vorderindien wieder. Wenn es dadurch wahrscheinlich wird, daß die afrikanischen Hirtenvölker diese Einrichtung und somit auch einen Gruppentotemismus überhaupt schon bei ihrer Einwanderung in Afrika mitgebracht haben, wenn sich ferner Totemismus und Exogamie gerade auch bei innerasiatischen Hirtenvölkern findet, wenn endlich die erwähnte Verbindung von Endo- und Exogamie in Vorderindien auch gerade bei dem Hauptrest alter Hirtenvölker, den Toda, freilich ohne Totemismus, vorhanden ist, so dürfen wir mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen, daß die ganze in Rede stehende Gruppe sozialer Erscheinungen in der Kulturfamilie der typischen Viehzüchter heimatberechtigt ist und sich mit den Gliedern dieser Familie verbreitet hat. Wir hätten somit Gruppentotemismus, und zwar vaterrechtlich exogamen Gruppentotemismus, nicht nur in den älteren totemistischen Kulturkomplexen der Südsee und Afrikas, sondern auch in den vermutlich von Innerasien ausgegangenen Viehzüchterkulturen.

Die Kulturstellung des Gruppentotemismus in Südamerika fügt sich, soweit das bisher zu übersehen ist, dem aus der Südsee und Afrika gewonnenen Bilde ein. Er gehört einer älteren Zone an, die auch sonst wieder Analoga des entsprechenden Südseekomplexes enthält. Und wieder weisen die von jüngerer Kultur weniger beeinflussten Teile der Zone vaterrechtlich exogamen Lokaltotemismus auf.

Nur Nordamerika scheint andere Verhältnisse zu bieten. Einen in seiner Verbreitung mehr oder weniger geschlossenen, mit den entsprechenden Komplexen anderer Erdteile übereinstimmenden totemistischen Kulturkomplex gibt es in Nordamerika nicht. Der Gruppentotemismus schließt sich zwar auch hier einer bestimmten Kulturschicht an, aber es ist das gerade die der mutterrechtlichen Kulturen; formell zeigt der Gruppentotemismus übrigens innerhalb dieser nordamerikanischen Schicht besondere Einheitlichkeit in dem weitverbreiteten, wohl auf Einwirkung des Individualtotemismus zurückgehenden ausschließlichen Anrechte der Totemgruppe auf bestimmte Namen und Abzeichen, das ihm in Nordwestamerika durch Überwuchern seinen bestimmten

Charakter verliehen hat. Bei näherem Zusehen wird die ursprüngliche Zugehörigkeit zur mutterrechtlichen Kulturschicht doch auch in Nordamerika zweifelhaft. In Nordwestamerika, wo BOAS das Übergreifen der mutterrechtlichen nördlichen Kulturgruppe über die ursprünglich vaterrechtliche Südgruppe studiert hat, scheint doch eine vaterrechtliche Lokalorganisation überhaupt das Frühere zu sein. Und ebenso dürfte der vaterrechtliche Gruppentotemismus der Algonkin- und einiger Präriestämme mit örtlicher Sonderung der Totemgruppen im Lagerkreise kaum ein Produkt der Entlehnung von den mutterrechtlichen Bodenbaukulturen sein, sondern einer älteren Kulturschicht angehören, als es diese mutterrechtlichen Kulturen sind. So fehlt es also auch hier nicht an Zeichen von der Priorität des vaterrechtlichen Lokaltotemismus, ohne daß wir jedoch bisher die genauere Kulturzugehörigkeit dieser Form in Nordamerika festzustellen vermöchten.

Gruppentotemismus, und zwar vaterrechtlich exogamer Gruppentotemismus, ist also vorhanden in einer Kulturgruppe, die in der Südsee, Afrika und Südamerika gleichmäßig auftritt, in der Kultur der Hirtenvölker und in Nordamerika, hier in noch nicht fixierbarer Kulturstellung. Da die Viehzückerkulturen mit den älteren totemistischen verwandt sind — sie nehmen eine Übergangsstellung ein zwischen diesen und den jüngeren vaterrechtlichen vom Typ der polynesischen und indogermanischen Kultur —, so bleibt das nordamerikanische Vorkommen des Totemismus vorläufig außerhalb des nachweisbaren genetischen Zusammenhanges. Als älteste Form darf innerhalb dieses Zusammenhanges wie wahrscheinlich auch in Nordamerika der Lokaltotemismus gelten; und ebenso wird die aus den Südseeverhältnissen erschlossene Priorität des Tiertotemismus durch die Tatsachen der anderen Erdteile im allgemeinen bestätigt.

Vermag die kulturgeschichtliche Betrachtung so über den Gruppentotemismus eine für den Anfang immerhin schon recht gute Orientierung zu schaffen, so läßt sich dasselbe hinsichtlich des Individualtotemismus noch nicht sagen. Die Hauptverbreitung und Hauptentfaltung hat er in Nordamerika gefunden, dessen Kulturschichtung bei ihrer augenscheinlichen Kompliziertheit noch am wenigsten untersucht und wo ja deshalb die Stellung des Gruppentotemismus noch am zweifelhaftesten ist. Die Verbreitung des Individual- und Gruppentotemismus deckt sich in Nordamerika in hohem Grade. Besonders der Gruppentotemismus hat fast überall den Individualtotemismus neben sich oder ist von ihm durchdrungen und umgestaltet wie in Nordwestamerika. Dagegen scheint der Individualtotemismus häufiger ohne den Gruppentotemismus vorzukommen, wie er denn auch weit nach Süden, über Mittelamerika hinweg, verbreitet ist, wo vom Gruppentotemismus höchstens Spuren erhalten sind. In Afrika findet sich der Individualtotemismus zerstreut in der gleichen Zone des Südsudans und Oberguineas wie der Gruppentotemismus. Auch sein Verbreitungsgebiet in der Südsee liegt innerhalb der Grenzen totemistischen Kulturbereiches, aber freilich in dessen äußerstem Süden: abgesehen von einigen Fällen auf den Neuen Hebriden, ist er hauptsächlich aus Südostaustralien belegt, und als wichtiger Einschlag tritt er in der zentralaustralischen Mischform des Totemismus auf. Das ist ein Vorkommen, das, wenn



schon noch innerhalb der Verbreitung totemistischer Kultur liegend, doch eigentlich charakteristisch ist für einen älteren, den altaustralischen Kulturkomplex. Nimmt man dazu die erwähnte amerikanische Differenz in der Verbreitung der beiden Formen des Totemismus — auch die afrikanische Zone, der die wenigen dortigen Zeugnisse von Individualtotemismus angehören, enthält außer den Bestandteilen totemistischer Kultur solche älteren Datums —, so wird die Zugehörigkeit des Individualtotemismus zur totemistischen Kulturgruppe, also die kulturelle Zusammengehörigkeit mit dem Gruppentotemismus, überaus zweifelhaft. Und dieser Zweifel wird erhöht durch einen wichtigen inneren Unterschied: mit dem individuellen Totem verbindet sich in allen drei erwähnten Vorkommensgebieten die Vorstellung vom *alter ego*, eine Vorstellung, die dem Gruppentotemismus im ganzen völlig abgeht, abgesehen von ausgesprochenen Mischformen, sich nur ganz selten — so am Cross-River in Westafrika — bei ihm vorfindet.

Ähnlich wie beim Individualtotemismus liegt die Frage der Kulturstellung beim Geschlechtstotemismus, dem der *Alter-ego*-Gedanke wenigstens teilweise ebenfalls anhaftet. Auch er, außerhalb Australiens nur ganz selten belegt, ist dort in der Hauptsache aus dem Südosten bekannt. Eine Organisation und Entgegensetzung der beiden Geschlechter, wie er sie darstellt, findet sich allerdings, jedoch ohne bisher bekannte totemistische Fassung, in anderen totemistischen Gebieten der Südsee. Doch verbietet die erwähnte, ausgesprochen südaustralische Hauptverbreitung auch hier nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis die sichere Zuweisung zum eigentlichen totemistischen Kulturkomplex. Zu einem wohl auch für den Geschlechtstotemismus entscheidenden Urteile über die Kulturstellung des Individualtotemismus bedarf es in erster Linie der genaueren Erforschung amerikanischer Kulturschichtung. Wichtig wäre auch eine Untersuchung über die Kulturzugehörigkeit der *Alter-ego*-Vorstellung, die unter anderen bei den Hirtenvölkern ziemlich verbreitet zu sein scheint.

Eines läßt sich doch schon mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen: der Individualtotemismus gehört entweder der gleichen Kultur an wie der Gruppentotemismus, und zwar dann nach dem australischen Befunde ihrer ältesten Schicht, oder einem noch älteren Komplex. Damit wäre also der Zeitfolge nach wohl die Möglichkeit gegeben, daß der Gruppentotemismus aus dem Individualtotemismus hervorgegangen sein könnte. Dagegen ist jedoch zunächst zu sagen, daß den ältesten Formen des Gruppentotemismus eine so charakteristische Teilerscheinung des Individualtotemismus wie die *Alter-ego*-Idee fehlt. Aber der Individualtotemismus hat auch eine weitere Eigentümlichkeit: daß ein individuelles Totem von den weitaus meisten — auch durchaus nicht von allen — Mitgliedern der Gemeinschaft ohne fremde Hilfe, also gewissermaßen aus eigenem Rechte erworben wird, scheint eine besondere amerikanische Ausbildungsform der Sache zu sein. Der ursprüngliche Zustand, der sich selbst in den amerikanischen Verhältnissen noch deutlich spiegelt, scheint der gewesen zu sein, daß nur die Zauberer ein Individualtotem besaßen, andere es, und zwar meist gelegentlich der Initiation, nur durch ihre Vermittlung gewinnen konnten. Nun ist aber der Gruppentotemismus, wie uns die kulturgeschichtliche Betrachtung gelehrt hat, in seiner ältesten Form ausgeprägt, allgemeiner,

erblicher Lokaltotemismus. Es leuchtet ein, daß die beiden Erscheinungsformen, die bei vorausgesetztem Hervorgehen der einen aus der anderen die einander nächststehenden Phasen der Entwicklung darstellen müßten, sich vielmehr so ziemlich als entgegengesetzte Extreme gegenüberstehen. Eine Entstehung des Gruppentotemismus aus dem Individualtotemismus ist demnach von diesem Gesichtspunkte aus mindestens unwahrscheinlich.

Wenn der Individualtotemismus dem eigentlichen totemistischen Kulturkomplex angehörte, der Gruppentotemismus auch in dessen ältesten Schichten bereits voll ausgebildet auftritt, so ergäbe sich umgekehrt die Möglichkeit, daß der Individualtotemismus eine Spezialisierung des Gruppentotemismus, etwa eine Totemisierung des *Alter-ego*-Gedankens wäre.

Ist der Individualtotemismus nicht in irgendeiner Form die Wurzel des Gruppentotemismus, so ist eine andere Quelle für diesen freilich zunächst nicht ersichtlich. Es darf aber gefragt werden, ob eine solche Quelle überhaupt notwendig da sein muß, ob der Gruppentotemismus in der Gestalt, die ich als die älteste ansprechen zu dürfen glaube, nicht ein primäres, ein Anfangsgebilde der Kultur sein kann. Wichtig ist für diesen Punkt die Art, wie der Bezug des Menschen zu seinem Totemobjekt, ursprünglich meist einem Tiere, vorgestellt wird. Diese Vorstellung ist sehr variabel, genealogisch, monistisch, oft aber ganz farblos; das Totem wird als Freund, Verwandter usw. angesehen. Und da diese farblose Auffassung gerade in den ältesten Formen besonders häufig ist, außerdem als neutral gerade die verschiedensten Spezialisierungen zuläßt, darf sie wohl mit ziemlichem Recht als die ursprüngliche gelten. Es ist, um einen prägnanten Ausdruck zu gebrauchen, ein Gefühl der Kameradschaft. Und es ist eine Lokalgruppe, es sind die Bewohner eines bestimmten Landstriches, die für eine Art von Tieren ein kameradschaftliches Gefühl empfinden. Weiter führt uns, soviel ich sehe, keine mögliche Auffassung vom Ursprung des Gruppentotemismus an der Voraussetzung vorbei, daß im Ursprungsgebiete die jeweiligen Totemtiere mit den entsprechenden Menschengruppen in einem irgendwie näheren Kontakt gestanden haben müssen. Wenn dem aber so ist, bedarf dann das dem Totemismus zugrundeliegende Kameradschaftsgefühl noch einer besonderen Erklärung? Es trifft nicht zu, daß der primitive Mensch tierische Siedlungsgenossen einfach nur als bequemste Beute betrachtet. Im Gegenteil entspricht es, wie wir aus individuellen Fällen genugsam wissen, seiner Denkart durchaus, einer seinem unwissenschaftlichen Denken unerklärlichen Gemeinschaft eine besondere Bedeutung beizulegen. Freilich wird man sagen: Solche Anschauungsweise ist aber nicht auf eine bestimmte Kultur beschränkt; warum hat sie sich gerade in einer bestimmten Kulturgruppe zu einer festen Institution ausgebildet? Nun, zu einer allgemeinen und festen Institution konnte sie naturgemäß nur da werden, wo eine größere Anzahl solcher Bevölkerungsgruppen zu einem in festen Wechselbeziehungen stehenden gesellschaftlichen System zusammenwuchs. Solche wechselseitige Beziehungen lieferte dem Kulturkreis, in dem der Gruppentotemismus groß wurde, die Exogamie, und deshalb ist die kulturgeschichtliche Feststellung wichtig, daß der älteste nachweisbare Gruppentotemismus bereits exogam war.

Die Frage nach dem Ursprung der Exogamie bedarf natürlich ihrerseits wieder einer besonderen Untersuchung. Recht scheint mir WESTERMARK damit zu haben, daß exogame Tendenzen, zunächst auf die Wohngenossen beschränkt, eine weit verbreitete Erscheinung sind. In verschiedenen Kulturen nimmt die Tendenz dann verschiedene feste Formen an. Sehr alt, wohl schon der alt-australischen Kultur angehörig, ist die Gewöhnung, Ehen zwischen Kindern von Bruder und Schwester als normal anzusehen; diese sind ja normalerweise keine Wohngenossen. Ist die exogame Tendenz hier positiv ausgestaltet, so wäre sie in der totemistischen Kultur negativ geblieben, hätte auch ihren ursprünglichen Lokalcharakter beibehalten, ihn jedoch auf die Siedlungsgruppen erweitert. Selbstverständlich kann dabei, wie die Exogamie zur Fixierung des Totemgedankens, so dieser zur Fixierung der Exogamie auf die Totemgruppen beigetragen haben.

All das sind jedoch beim heutigen Stand der Dinge noch in hohem Grade Möglichkeiten. Größere oder geringere Gewißheit wird nur die Fortsetzung der kulturgeschichtlichen Arbeit schaffen können. Objektiv muß zunächst die Genealogie der Kulturen, damit die Altersfolge und der Verwandtschaftsgrad der einzelnen Erscheinungsformen herausgearbeitet werden. Dann erst können wir endgültig die Frage zu beantworten suchen, welche inneren Verknüpfungen und Erklärungen der gewonnene äußere historische Tatbestand als möglich zuläßt.

#### 10. The method of investigating totemism.

By A. A. GOLDENWEISER, New York.

In accordance with the plan of this symposium, I propose to present in the following pages a brief outline of my conception of totemism as first enunciated in "Totemism, an Analytical Study" and subsequently supplemented by a number of short articles<sup>1</sup>. Since the publication of my last printed statement, further study and discussion have resulted in minor modifications in point of view. These also may properly be embodied in the following presentation.

**Description of a Totemic Complex.** — A survey of totemic communities justifies, I believe, the following generalized description of a totemic complex. In every totemic community we find the tribe differentiated into a number of social units, clans. Within the limits of such clans the so-called "totemic" features are socialized. The specific content of the features differs from clan to clan but the form these features assume, their functional

<sup>1</sup> Cf. "Totemism an Analytical Study", *Journal of American Folk-lore*, vol. XXIII, 1910, p. 178—293; ROBERT H. LOWIE, "A New Conception of Totemism", *American Anthropologist*, vol. XIII, 1911, p. 198—207, and my "Exogamy and Totemism defined, a Rejoinder", *ibid.* vol. XIII, 1911, p. 589—597; ANDREW LANG, "Method in the Study of Totemism", *ibid.* vol. XIV, 1912, p. 368—382, and my "ANDREW LANG on Method in the Study of Totemism", *ibid.* vol. XIV, 1912, p. 382—391; review of "Totemim" by EDWARD SAPIR in *Psychological Bulletin*, vol. IX, 1912, p. 454—461; A. VAN GENNEP, "Publications Nouvelles sur la Théorie du Totémisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, LXV, 1912, p. 19—23 of Reprint; and my "The Origin of Totemism", *American Anthropologist*, vol. XIV, 1912, p. 600—607, and "The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture", *Journal of American Folk-lore*, vol. XXVI, 1913, p. 259—290.



relation to the clans, is the same throughout the totemic complex. The totemic complex is thus constituted a firmly knit sociological integer, while the clans appear as equivalent totemic units. The integral character of the totemic complex as well as the differentiation into functionally equivalent, i. e. homologous, clans, cannot be sufficiently emphasized. No more faulty analogy could be conceived than to compare the clanmates of the various totemic clans to so many religious sects. Neither the attitude of rivalry or contempt, nor that of missionary zeal, perfectly plausible in such a religiously heterogeneous community, can possibly be ascribed to the clans of a totemic complex.

If, disregarding terminological difficulties, we were to designate the sum-total of totemic manifestations in a community as a religion, then we might say that whereas the totemic thought, emotion and activity is specifically different for each clan, their religion is one.

It will be noted that a generalized description of a totemic complex reveals, on the one hand, a phenomenon of specific socialization; on the other hand, the things that are socialized are "totemic" features. True, a more extensive acquaintance with totemic fact, has resulted in an appreciable multiplication of features which are known to appear as integral parts of totemic complexes. Nevertheless, such features do not embrace all possible forms of practice and belief, but, whether ceremonial, or artistic, or mythological, or eponymous, they center about certain beliefs entertained about animals, plants or inanimate objects. Thus while it is doubtless correct to designate such beliefs with their concomitants as "emotional values", such a designation is not sufficiently definitive. An illustration will make this clear. Among the Thompson Indians multiform relations obtain between individuals and animals (sometimes plants) in the form of guardian spirits. In addition, one finds that certain guardian spirits appear only to certain groups of people, such as hunters, gamblers, women, shamans. But such relations with guardian spirits remain among the Thompson Indians purely individual affairs (although the individual's choice may, as indicated above, be limited); in fact, we find among these Indians no clans, i. e., groups of actual or assumed kindred, within the limits of which such relations with animals, plants, &c. could become socialized. There is no totemic complex. The situation is different among the Yukaghir. Here there exists a clearly defined gentile system. With each gens there are connected one or several shamans. Each shaman has in his control a number of guardian spirits, apparently all animal, with whose assistance he can influence to the good of man the numerous animal and anthropomorphic spirits constituting the Yukaghir Pantheon. But while each shaman claims his own protectors, his own peculiar powers, and to a large extent his own ritual, no one protector or power or group of protectors and powers are characteristic of the shaman or shamans of the separate clans; nor is there any special relation between certain gentes and certain domains of the spiritual world controlled by their shamans. In other words, the animism and mythology of these people, and the ritualistic activities and spiritual powers of their shamans are in no sense specifically correlated with their

social organization. There is no totemic complex. Again, among the tribes of the Iroquois League, there are clans and various features associated with the clans, such as sets of clan names, exogamy, certain property rights, &c. These features are specific clan characteristics, they are socialized within the limits of the separate clans, but the content of the features is not characteristic of totemic communities, and the entire socio-psychological aspect of the Iroquois social system is therefore different.

A purely descriptive generalized review of totemic communities when compared to non-totemic ones thus reveals the following descriptive characteristics of a totemic complex:

1. A tribe differentiated into clans, i. e., groups of actual or assumed kindred.
2. Certain so-called "totemic" features socialized within the limits of the clans, which constitute them as equivalent totemic units, and the entire system as an integral totemic organization.
3. The features center about beliefs referring to animals, plants and in-animate objects.

It also appears that whereas totemic complexes characterized as above are sufficiently like one another to be designated by one term, neither the social units, nor the features, nor the processes of socialization, are in themselves specifically totemic, in the sense of occurring only in totemic complexes and nowhere else. This suggests an analysis of totemic complexes from the point of view of content, development, and origin.

The Totemic Complex and its Features. — The analysis of totemic complexes from the point of view of their features and the mode of their association was the main task of my "Totemism: an Analytical Study". The results there reached may now be briefly enumerated, in a somewhat modified form. While there is a great general resemblance in content between totemic complexes, there is also considerable variability, which in extreme cases, like those of the Northwest Coast and the Central Australian complexes, becomes great. Some features again are more constant than others: thus exogamy of the clans, "totemic" clan names, prohibition to kill or eat the totem animal, are more constant than the representation of the totem in art or the tracing of descent from the totem. The range covered by totemic features is much larger than was once supposed; nevertheless, the variety of features that appear in totemic complexes is by no means unlimited, and now that FRAZER in his "Totemism and Exogamy" has given us a survey of most known totemic communities, our knowledge of the range of features that tend to appear in totemic complexes may be said to be fairly complete.

As to the relative importance of different features in a given totemic complex, it appears that the different features are not as a rule of the same emotional value, some one feature often markedly predominating over the others and thus giving a distinct coloring to the entire complex. In different complexes different features fulfil this function. Totemic art in the Northwest Coast, complex magical ceremonies among the Australian Aranda, totemic taboos in many Bantu communities, may serve as examples of this.

A comparison of some totemic with non-totemic communities has shown that features familiar in totemic communities, such as totemic names, taboos, ideas of descent, magic ceremonies, &c. are by no means restricted in their occurrence to such communities, but occur elsewhere in quite different contexts; on the other hand, clearly defined totemic complexes may lack any of the so-called "totemic" features. Moreover, each one of the features may have different historical "origins" and different psychological settings. If that is true, then a totemic origin may not without special evidence be ascribed to a feature, even though it may form part of a totemic complex. Not that it may not be so derived, but it may also have an extratotemic origin. Thus animal taboos in a tribe may be derived from the fact that the animals are totems, or animal taboos may have existed independently of the totemic organization and have been applied to the totems, or tabooed animals may have become totems.

The conclusion thus becomes inevitable that a totemic organization may not be regarded as a genetic unit, but that it constitutes a complex comprising heterogeneous cultural elements of multiple derivation. In other words the totemic complex represents an association of such cultural elements, an association which is achieved by means of their socialization within the limits of the social units or clans comprised in the system.

If such is the nature of totemic complexes, how account for the geographical distribution and specific characteristics of totemic communities as revealed by the data of ethnography?

The Hypotheses of Parallelism, Diffusion and Convergence. — This is not the place to re-open the time-honored discussion of parallel developments. I believe, however, that at this stage of our knowledge most students of culture will agree that uniformities in complex processes of development are rare, and when the cultural phenomena and with them the processes that go to their making are highly complex, the probability of their recurrence even in two independent instances approaches zero. A totemic complex is a phenomenon of that type. It represents a highly complex aggregate of cultural features of varied psychological and historical derivation which become associated into a closely integrated psycho-sociological system.

To assume parallelism here is more than even the most orthodox evolutionist should attempt. It is highly probable that isolated totemic processes have recurred again and again in totemic areas, in substantially similar forms; it seems also that the mechanism of totemic coordination, in its general features, must have been very much the same in all totemic complexes (see section on *The Origin of a Totemic Complex*); but the historic fates of different totemic complexes, the specific stages through which each has passed, must have been varied in the extreme.

Evidence abounds of diffusion of totemic systems. In North America it has, in certain instances, been clearly demonstrated. The spread of features of the totemic organization of the Tlingit, Haida and Tsimshian southward, the spread of entire complexes of totemic Northwest Coast features northward to the Eskimo and eastward to the Athapascan and Salish, are processes that may be regarded as practically historical. Nor is this all. The totemic complexes



of certain Siouan tribes, or of the tribes of the North American Southwest, or of many of the Bantu tribes of Central Africa, or of the tribes of Central and North Australia and of those of the Southeast of that continent, reveal such far-reaching similarities coupled with geographical continuity, that in each and all of these instances extensive diffusion of totemic features and perhaps of entire totemic systems must be assumed to have occurred. The hypothesis of diffusion, however, cannot by itself solve the totemic problem. At best, it may simplify our task by decreasing the number of complexes to be analysed. The task of reducing totemic systems to genetically integral cultural areas has not as yet been completed, but data at our disposal justify the assumption that the process of reduction will leave a considerable number of totemic cultures, more than one in each of the "totemic" continents, to be accounted for and interpreted by other methods than that of diffusion. The hypothesis of diffusion, rivalling that of independent development, was born of genuine insight into the nature of historical processes; but the theory of diffusion uncritically applied, diffusion "beyond Space and Time", becomes the least historical of all ethnological hypotheses.

There remains a third way of interpreting the similarities of totemic complexes: by means of the hypothesis of convergence. This hypothesis seems admirably fitted to account for the somewhat paradoxical situation<sup>1</sup>

The "origins" and historical developments of totemic complexes must be assumed to have been varied. Nevertheless, totemic complexes reveal sufficient similarities in their structure, contents, and what might be called their psycho-sociological flavor, to justify the designation of such complexes by one descriptive term. The hypothesis of convergence reconciles this actual similarity with genetic diversity. Totemic complexes may have had diverse origins, their histories may have been different, but through the working of certain psycho-sociological factors, the resulting totemic complexes are in many ways comparable. In fact, as suggested elsewhere, the theory of convergence may be utilized to account for three distinct aspects of totemic complexes. The separate features in two or more complexes, in so far as they are comparable, must have often been due to convergence, for the objective and psychological history of such features must, in many instances, have been quite different. Again the totemic social structures with their features, which as a rule are strictly comparable, must be ascribed to convergence, for the order and specific mode of absorption of the features by the system, or their origin within the system must also have been vastly different in the several instances. The totemic association is a convergent process. And, finally, the totemization of the complex, the translation of the features of whatever derivation into totemic terms, must be regarded as a convergent process, which operates in the case of each complex with a psychically heterogeneous aggregate of cultural features, and through a process of assimilation moulds them into a totemic atmosphere which pervades all totemic complexes and constitutes perhaps the prime basis of their comparability. The totemic assimilation is a convergent process.

<sup>1</sup> For a more systematic theoretical discussion of this point see "Principle of Limited Possibilities" &c., *Journal of American Folk-Lore*, vol. XXVI, 1913, p. 280—282.

Thus all three principles, parallelism, diffusion, and convergence, will find their place in furthering the reduction, classification and analysis of totemic complexes. While totemic complexes in their entirety may not be assumed to have originated through parallel or independent developments, isolated totemic processes must have recurred numerous times. Processes of diffusion of totemic features and perhaps of entire systems must certainly have taken place, resulting in highly comparable totemic organizations spread over wide and continuous geographical areas. Genetically independent totemic complexes, finally, must be ascribed to multiple processes of convergence.

**The Origin of a Totemic Complex.** — The preceding remarks indicate that a uniform origin for totemic complexes may not be posited. True, some origins, such as totemic names of clans, or perhaps totemic taboos, may have occurred more often than others, but this circumstance, if true, is not significant, and the fact remains that multiple possibilities of totemic origins readily present themselves. Moreover, such first origins must in no sense be taken to represent potential totemic complexes. They are nothing but starting points of complexes, when looked at from the point of view of their concrete contents. The complex itself, being the product of an association of features through processes of socialization of such features in a clan system, must from the start present certain aspects of social organization and of psychological attitude, with reference to which the individual features, whether they happen to appear earlier or later in the making of the complex, are factors of altogether subordinate importance. Of greater interest is it to understand the mechanism through which a totemic complex comes into being. I have suggested such a mechanism in "The Origin of Totemism" (*American Anthropologist*, 1912).

The argument there presented is briefly as follows. The totemic association must of necessity be a lengthy process occupying considerable periods of time during which the individual features are "evolved" within the complex or are drawn in from outside, socialized in the clans and psychologically assimilated. Now, it has been remarked before that, from the point of view of their features, the clans of a totemic system constitute equivalent totemic units, i. e., the features, while differing in content, are functionally the same in all the clans of the system. Clearly, one may not assume that these functional characteristics of the clans developed independently in each clan. In other words, there must have been a process of diffusion of features from clan to clan. Not indeed in the sense that the identical concrete feature spread from clan to clan, but that the appearance of equivalent features in one clan was followed by the appearance of equivalent features in the other clans of the system. Thus the process of totemic association must be conceived of as a series of successive cycles of diffusion of totemic features, justifying the designation of this theory of the origin or more strictly of the development of a totemic complex, as the pattern theory.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> For an alternative version of the theory with reference to the early stages of a totemic complex as well as for some special applications of the pattern theory, see "The Origin of Totemism", *American Anthropologist*, vol. XIV, 1912, p. 605, note 2, and p. 606—607.

**Religious Societies and Totemic Complexes.** — Outside the domain of totemism there exists another form of association of cultural features which presents striking similarities to the totemic association. I refer to religious societies such as are found in the American Northwest, among the Omaha and cognate tribes, among certain tribes of Indians in the Southwest, in West Africa, in Melanesia. In religious societies as in totemic complexes, there is a subdivision of the tribe into social units, there is socialization of heterogeneous features within the limits of such units; moreover a tribal group of religious societies is no less a complex than a totemic system, and must be interpreted as an association of features of varied historical and psychological derivation. Is there any justification then to keep the two sets of phenomena apart and distinguish them by separate terminologies? That such a course is justified will appear from an examination of the differences between tribal clusters of religious societies, on the one hand, and totemic complexes, on the other. In the two instances we are dealing with entirely different types of social units. The religious societies are social units only in so far as they are religious societies, that is, their functions as religious societies constitute them social units. The clans of a totemic complex, on the other hand, while carrying totemic functions, are not constituted social units by the exercise of such functions, but by the inherent character of their social composition: they are hereditary groups of individuals united by the bonds of actual or assumed kinship. This circumstance has important corollaries. Clans often stand in intimate relations to localities, houses, exogamy, phratries and dual divisions, relationship systems, all features with which religious societies have no bonds whatsoever.

This fundamental difference of kind between the social units which carry the religious functions of societies and those which carry the totemic functions of totemic complexes, changes the entire psycho-sociological character of the complexes in the two instances. There are other less significant differences: the hereditary element, essential in a clan, is by no means indispensable in a religious society, although a tendency towards the hereditary transmission of the privileges of a society may often be discerned; the religious attitude towards the animal or other spiritual guardian, is much more pronounced in religious societies than it is in clans; the individual aspect is much more marked and important in the relation of a member of a religious society to his guardian, than it is in the relation of a totemite to his totem. In principle the relation of totemic complexes to tribal clusters of religious societies is like the relation of totemic tribes to tribes of the Thomson River type, or of the Yukaghir type, or of the Iroquois type. Among the Thompson Indians some features are present which also occur in totemic complexes, but there is no social system with which these features could be correlated; among the Yukaghir we find the features and the social system, but the association of the two, characteristic of totemic communities, is absent; the social system exists among the Iroquois as well as the phenomenon of socialization of certain features, but the features that are socialized are not the kind of features that occur in totemic society; in religious societies, finally, we find the features, and the



socialization, and the social units; the tribal clusters of societies, moreover, are, most probably, complexes like totemic systems, complexes due to secondary association of genetically heterogeneous features and exhibiting the phenomenon of convergence; but the social units which are constituted by the religious societies are not the kind of social units that carry the features of totemic complexes. However similar to totemic complexes in many respects, both descriptively and theoretically, tribal clusters of religious societies display certain typical differences from the latter; a religious society is not a totemic clan, and it is proper that the two sets of phenomena should be distinguished terminologically and that the problems presented by them should be regarded as distinct. It goes without saying, on the other hand, that a comparative study of religious societies and of totemic complexes may lead to most instructive results and that further search for possible genetic connections, in some areas, between religious societies and totemic clans — a possibility often suggested but never demonstrated — is highly desirable<sup>1</sup>.

A Note on Terminology. — In the course of totemic research and discussion, various questions of terminology have often arisen. I do not propose to re-open them here. There is one, however, which has not so far received any attention but is likely to come up for discussion in the near future. In North America, India, and elsewhere, we know of a number of tribes that have clans with animal names and exogamy but otherwise lack the characteristics of totemic communities. Such clans and tribes are often designated as totemic. Is such a designation justifiable? As an argument covering this issue has been presented in another place, I shall reproduce it here verbatim. "Animal and bird names given to individuals, societies, social groups, objects, are so common a feature in primitive society, that one may not, without special reasons, ascribe the presence of animal and bird clan names to some "special relation" between the clan-mates and their eponym. In other words, these names may be given or assumed just as nicknames, local names, honorific names, are given or assumed, and no special significance need be ascribed to them. Similarly, the exogamy of these clans may not have any more to do, either historically or psychologically, with either the names or the eponymous species themselves, than it has with the local names or nicknames of the Haida or Crow clans. In the absence of any special processes, it would not seem justifiable to apply a separate term, the term "totemic" to exogamous clans of animal name, while refusing this appellation to exogamous clans with nicknames, or local names, or names derived from a human ancestor. On the other hand, the animal name may be psychologically associated with the animal, in the minds of the givers or the receivers of the name, or of both. The exogamy of the clan may also, from its very inception, be traceable tho this association with the animal, either directly or through the medium of the clan name. Here a "special" process could be discerned, and the term "totemic" would

<sup>1</sup> A signal attempt in that direction, without definitive results, however, was made by HUTTON WEBSTER in his "Totem Clans and Secret Associations in Australia and Melanesia", *Journal of the Anthropological Institute*, vol. XLI, 1911, p. 482—508.

be in place as indicating an incipient totemic complex. But this totemic source of the name and of the exogamy may become obliterated. It would then be often impossible to decide whether the totemic association had taken place or not. In view of the plausibility of the origin of animal names without any special association with the animal, and of the origin of exogamy in animal-named clans<sup>1</sup> without involving any relation either to the animal or the animal name, it seems, on the whole, advisable not to apply the term "totemic" to tribes which, without exhibiting any active totemic processes, comprise exogamous clans with animal, bird (or plant) names, unless it can be shown that in their origin these traits involved a psychological association with the animal.

In cases of this latter type, which at best would represent but a very small number of instances, one might justifiably use the term "totemic" in view of the traits, or — with equal justice — abstain from using the term, in view of the actual absence of any totemic processes.

Summary. — The substance of the foregoing remarks may now be expressed in the following propositions.

The essential descriptive characteristics of a totemic complex are 1. Cultural features, ceremonial, artistic, mythological, &c., centering about beliefs with respect to animals, plants or inanimate objects. 2. A subdivision of the tribe into definite social units, or clans. 3. Socialization of equivalent features within the limits of the clans.

A totemic complex is an aggregate of associated and assimilated cultural features of varied historical and psychological derivation.

While parallelisms of isolated totemic processes have probably occurred, and diffusion of totemic features and perhaps even entire totemic systems has certainly taken place, the similarities in content, structure and function of genetically unrelated totemic complexes must be ascribed to convergence.

The search for specific "first origins" of totemic complexes, is vain; but an analysis of the composition of a totemic complex indicates that the mechanism of totemic growth must consist of a series of cycles of diffusion of totemic features through the system.

Tribal clusters of religious societies and totemic complexes reveal striking similarities in content, structure, and probable historical derivation, but typical differences are also observable due to the fundamental difference of kind of the social units which constitute the social substratum of the two phenomena. They should, therefore, be kept apart.

In conclusion I should like to suggest a number of investigations which, in my judgement, would further the solution of totemic problems: 1. A reduction of totemic areas to genetically related totemic cultures. 2. A minute description and intensive analysis of totemic complexes from the point of view of concrete content, interrelation of features, and the psycho-sociological aspect of the

<sup>1</sup> The chronological order of development of the two traits could be reversed without affecting the argument.

entire system<sup>1</sup>. 3. A study of "totemic" features, clan systems and processes of socialization within and without totemic systems. Such a study would serve to throw light on whatever there is specifically totemic in the content and workings of a totemic system. A comparative study of religious societies and totemic complexes would constitute part of such an investigation. 4. A reconstruction, wherever possible, of the development and assimilation of individual features in totemic complexes, to lay bare the causes and mechanisms of secondary associations and of convergent developments.

(To be continued.)



---

<sup>1</sup> The comparative study of the concrete concrete contents of totemic complexes would be much facilitated by the use of the tabular method as exemplified in "Totemism, an Analytical Study" *Journal of American Folk-lore*, vol. XXIII, 1910, p. 229.



## Analecta et Additamenta.

**Croyances populaires à Mossoul<sup>1</sup>, Turquie Asiatique.** — Les parents ou amis qui accompagnent un voyageur jusqu'au point de départ, dérobent à son insu tout ce qui leur tombe entre les mains en fait de nourriture et la mangent sur place, quelquefois même, ils retiennent son vêtement ou vident sa poche. En faisant cela, d'abord son voyage ne sera pas retardé, puis il retournera très vite à son pays.

Pour la même raison, les parents ne balayeront pas leur maison le premier jour du départ de leur enfant: bien plus, ils croient qu'en le faisant, son retour devient métaphysiquement impossible.

Quand on ne veut plus d'une personne, on attend le moment de son départ pour jeter derrière lui sept cailloux: de la sorte on ne le reverra plus jamais.

Le voyage au vendredi est de mauvais augure, parce que le vendredi réunit les absents. Celui qui partirait ce jour-là, risquerait de ne plus revoir sa patrie.

Pour couper la fièvre intermittente, on dérobe quelques morceaux de vêtements du malade, à son insu toujours, et on les met dans le bât d'une monture qui part pour un pays lointain: la fièvre est ainsi transportée sous d'autres cieux.

Celui qui est atteint du rhume, n'a qu'à suspendre un balai au cabinet pour se guérir.

Le remède est plus simple pour celui qui a un furoncle aux yeux: il n'a qu'à se tenir sur le fumier et dire ces vers:

*Dekdek, mā tastāhi,  
Dekdek, mā takhtāzi,  
Wanta qāššābe almalih  
Qāeed eal mazbalé.*

Furoncle, tu n'as pas honte,  
Furoncle, tu ne rougis pas,  
Et tu es le beau jeune homme  
Qui te tiens sur le fumier.

Celui qui tourne par trois fois autour d'un malade, en prend la maladie, tandis que celui-ci en guérit complètement.

Celui qui sent des démangeaisons dans la paume de sa main, attend, avec beaucoup d'espoir, une grande fortune.

Celui qui mange du pain brûlé, est sûr de trouver sous peu une grosse somme d'argent.

Ceux qui bâtissent une nouvelle maison, attachent au haut de la porte un œuf vide troué aux deux bouts et suspendu par un fil portant à son extrémité supérieure une noix de galle et un bibelot qui empêchent l'œuf de tomber: c'est un remède infailible contre le mauvais œil.

De même, la noix de galle et le bibelot sont suspendus au cou des petits enfants, et des animaux chers à leurs maîtres: cela les empêche en outre de leur être ravies par la mort.

Contre le mauvais œil, on suspend aussi à la porte des chambres une tête de bouc.

Quand une personne regarde avec trop de complaisance un enfant cher à sa mère, celle-ci crache par terre et pique son crachat avec une aiguille: si elle ne faisait pas cela, il arriverait malheur à son enfant.

Quand on loue pompeusement une personne pour sa beauté, on lui dit de regarder immédiatement derrière elle; si elle ne le faisait pas, il lui arriverait certainement malheur.

<sup>1</sup> Il y a lieu de remercier ici M. l'abbé RAPHAEL ABDALLA de Mossoul qui nous a aidé dans ce travail.

La mère ne laissera jamais ses enfants marcher ensemble dans les rues: elle craint le mauvais œil.

Pour ne pas perdre un enfant cher et bien-aimé, on lui fait porter des vêtements noirs et sales... Pour la même raison, on ne lavera pas sa figure, mais on y laissera se poser des mouches: c'est toujours le mauvais œil qu'on craint.

Celui qui marche seul dans la nuit, devra porter avec lui du fer, de l'acier, ou tout autre minéral avec lequel on peut fabriquer une arme quelconque; on croit généralement que les diables barrent la route en élevant de hautes portes surtout sous les arcades obscures. La lueur de ce fer, ou de cet acier, brillerait alors et ferait fuir les esprits diaboliques.

Quand on ne connaît pas le mal du petit enfant, on l'attribue généralement au démon: c'est pour cela que, si on veut que le mal quitte l'enfant, on doit à tout prix contenter le diable, ce qu'on obtient par l'encensement de toute la maison.

Le moyen pour faire cesser tous les sortilèges, et paralyser l'action des magiciens c'est de réciter les psaumes à l'envers en commençant par le dernier.

Quand un petit enfant tombe par terre, on arrose immédiatement l'endroit avec de l'eau salée pour que le diable n'ait aucune action malfaisante sur lui.

Celui qui se voit en songe, mangeant de la main d'un mort, doit craindre pour sa vie; car c'est un signe évident que le mort veut en l'alléchant, l'attirer à lui.

Celui qui rêve qu'une dent lui est arrachée, se persuade que quelqu'un de ses parents est mort ou du moins qu'il mourra prochainement.

Une personne qui a eu une conversation avec un mort, dira en la rapportant: „Le mort m'a dit ceci et cela; fasse le ciel qu'il ne me dise rien aujourd'hui!" Si elle n'ajoutait pas cette phrase, le mort la saisirait immédiatement.

Quand, en parlant d'un mort, on dit qu'il était du même âge que tel (vivant), on ajoute aussitôt: „Que la mort soit loin de lui (بيد عن فلان *ba'id 'an felan*)!" Sinon on risquerait de mourir.

Celui qui voit un aveugle dans son rêve, s' imagine à son réveil trouver toutes sortes de difficultés pendant sa journée.

Une manière (infaillible) pour connaître qui de l'homme ou de la femme mourra le premier, c'est de compter les lettres qui composent leurs noms, de mettre de côté celles qui sont identiques et de voir combien il reste de lettres dans l'un ou l'autre nom qui soient contenues dans le mot *mât* «mort». Celui dont le nom contient un plus grand nombre de ces lettres, mourra le premier.

Quand une femme perd un de ses parents, elle s'habille de noir en signe de deuil: cependant elle ne portera pas de robe noire si son mari est à l'étranger, de peur qu'il ne meure.

On prétend que la première nuit d'un mort dans un tombeau est la plus terrible en souffrances pour lui: c'est pour cela que lorsqu'on veut affirmer une chose, on jure de la sorte: «Par ma première nuit, la chose est ainsi!» C'est-à-dire: Si la chose n'est pas telle que je l'affirme, que Dieu augmente mes souffrances de la première nuit.

Quelqu'un qui voit en songe le décès de son ami, s' imagine pouvoir vivre dorénavant beaucoup: le mort est supposé lui avoir donné ses années.

Ceux dont un des leurs meurt, ne peuvent ce jour-là faire la cuisine chez eux, mais les voisins leur en apportent: la mort se mêlerait aux mets.

Le chien qui aboie d'un aboiement long et continu, le museau tourné vers une maison en particulier, annonce toujours une grande calamité et un malheur inévitable pour cette maison.

De même, quand un chien hurle, on retourne immédiatement les souliers pour éviter le malheur qu'il annonce.

Pour tranquilliser une personne subitement effrayée, on la mène chez une femme-«médecin», qui la frappe par trois fois sur le front, puis met à différentes reprises ses mains à terre en les y tournant et retournant, comme pour y poser le mal qu'elle en a pris.

On donne à l'enfant qui a frappé ou effrayé son compagnon de l'eau pour y laver ses mains, puis on fait boire cette eau à celui-ci: c'est le seul remède qui puisse le guérir.

Un autre remède pour tranquilliser un homme qui a été effrayé, c'est l'urine qu'on lui fait boire.

Le hibou qui ferait entendre sa voix, de même le corbeau qui croasserait au-dessus d'une maison, annonce toujours un malheur imminent.

Le pelican qui chante en volant — au-dessus d'une maison, annonce que l'absent est en bonne santé ou qu'il est sur le point de revenir en son pays.

Tuer les oiseaux est illicite parce que les oiseaux sont regardés comme des religieux.

A la naissance de la nouvelle lune, on ferme les yeux pour les ouvrir sur une personne heureuse et favorisée par la fortune ou à leur défaut sur de l'argent. Si quelque malheur arrive dans le courant du mois, on l'attribue sans crainte de se tromper à la première personne vue après la première lune.

Dans les éclipses de lune, on frappe sur des tambourins ou des casseroles ou des caisses à pétrole faisant le plus de bruit possible; si on ne faisait pas cela, la baleine dévorerait la lune, et c'est grâce à ce tintamare que la lune sort saine et sauve, la baleine ayant pris la fuite.

Ceux qui comptent les étoiles jusqu'à un nombre déterminé, d'ordinaire soixante-dix, doivent trouver le lendemain leurs mains couvertes de grosseurs en différents endroits, des excroissances sur tout le corps.

Quand une étoile file d'une manière qui n'est pas ordinaire, on dit qu'en ce moment les portes du ciel s'ouvrent et que tout ce qu'on demandera alors à Dieu, on l'obtiendra sûrement; seulement en ce cas, on ne pourra pas vivre plus d'une année.

Quand l'étoile filante est colorée et qu'il paraît au ciel une planète, les gens en augurent la mort, la guerre etc. Pour le savoir au juste, ils courent assiéger la porte des magiciens et des astrologues, qui ouvrent leur livres et leur disent des absurdités plus incohérentes les unes que les autres.

Le coq qui chante avant minuit, jette aussi dans le trouble les habitants de cette maison: ils sont toujours dans l'attente du malheur annoncé.

La femme qui dans sa grossesse a désiré manger quelque chose et n'a pu en avoir avant d'accoucher, trouve toujours empreinte sur le corps de son enfant, l'effigie de la chose désirée; c'est ainsi qu'on explique les grains de beauté ou différents points noirs de formes diverses qui se remarquent sur le corps et qu'on appelle ici *šāmē*.

Quand pour quelque raison on n'a pu accepter un plat offert par une maison amie, on devra le laisser refroidir d'abord et ensuite le rendre: dans le cas contraire, ils se persuadent qu'un de leurs enfants mourra.

Quand quelqu'un maudit son compagnon et cela lorsque le fourneau est chaud dans la maison, on est assuré que la malédiction aura toujours son effet.

Quand on emporte un mort au cimetière, tous ceux qui voient le convoi doivent se tenir debout en silence de peur qu'un malheur ne leur arrive ou qu'ils ne meurent.

Celui qui foule aux pieds un morceau de pain, est regardé comme un grand criminel; et c'est pour cela que si un cavalier surtout Musulman venait à voir un morceau de pain par terre, il descendrait de cheval, baiserait le pain avec dévotion et ne remonterait qu'après l'avoir mis en lieu sûr.

Quand on parle en bonne part de quelqu'un, son oreille droite vibrera; au contraire, quand on en parlera en mauvaise part: c'est alors l'oreille gauche qui vibrera.

Pour garder un petit enfant des maux qui peuvent l'atteindre, sa mère met sous son coussin la peau d'un serpent: la nuit, on ne devra pas le laisser une minute seul de peur que les *jinn* (esprits mauvais) ne le tuent ou ne le changent en monstre.

Celui que le scorpion mord un samedi, est sûr de mourir des suites de la morsure.

Le malade doit craindre beaucoup à l'approche d'une fête, car la nuit de la fête est d'ordinaire regardée comme la dernière de sa vie de sorte que s'il la passe d'une manière heureuse, il est sûr d'avoir dorénavant échappé au danger, et de guérir sous peu.

Quand on veut connaître si une personne vous aime ou non, si tel personnage sera promu à telle dignité ou non, si telle affaire réussira ou non etc., on arrache chacun des pétales d'une marguerite tout en disant: Oui, non, oui, non! Le dernier pétale qui resterait indiquerait si on nous aime ou non.

L'explication du tremblement de terre est bien simple: Quand Dieu créa notre globe il le posa sur la corne d'un bœuf, celui-ci cependant finit par se fatiguer en la laissant sur une seule corne: c'est pour cela qu'il la transporte de temps en temps sur l'autre, et c'est par suite de ce déplacement qu'elle remue.



Quand une femme demande du ferment à sa voisine, celle-ci devra toujours y jeter une paille s'il est nouvellement fait.

On doit laver sept fois la pièce dans laquelle un chien aura bu; sinon, elle restera impure.

La femme stérile n'aura qu'à manger des mets faits pour les nouveaux époux pour qu'elle devienne capable d'engendrer.

Quand les oiseaux se disputent dans une maison, c'est signe d'une grande fortune devant y arriver bientôt.

La voie lactée est le chemin suivi par le bouc que choisit notre père Abraham pour être immolé à la place de son fils Isaac.

On a l'habitude, la première nuit de juillet, de jeter du haut des terrasses de vieilles cruches ou de vieilles jarres, comme aussi d'arroser les passants le jeudi de l'Ascension.

Si l'on veut qu'un cadavre se conserve, on adjure la terre en disant: «Nous vous adjurons, ô terre, de le garder soigneusement.»

Quand on veut qu'une chose soit conservée de manière à ce que personne n'y touche, on dit qu'elle est la propriété des prophètes et des apôtres; mais on ne dira jamais qu'elle est propriété de Dieu parce que Dieu possédant toutes choses peut en disposer à son gré, à l'encontre des prophètes et des apôtres qui possèdent par participation.

Quand on jette la soupe dans la rue, on la fait accompagner d'un sifflement continu: à cette seule condition la famille pourra ne rien craindre.

On dit ordinairement que Dieu nous demandera compte au jour du jugement de nos ongles des mains et des pieds; pour cette raison, quand on les coupera, on les mettra dans les trous des murs: ainsi au besoin on pourra les trouver facilement. La même superstition existe pour les dents qui tombent ou qu'on arrache.

A Mossoul, la maison qui a eu un défunt, a l'habitude de porter trois jours de suite un deuil officiel, durant lesquels tous les Chrétiens de la ville à peu près y vont consoler les parents du mort et écouter le sermon qui s'y fait. Quelqu'un qui sortirait de là et irait visiter une autre maison, serait reçu avec beaucoup de froideur, car d'après la croyance populaire, il apporte avec lui la mort.

Les animaux que les Musulmans immolent dans leur fête de l'«immolation», doivent avoir les jambes hautes pour qu'après la mort, quand ils les montent pour passer de l'enfer au paradis, le feu ne puisse les atteindre.

Ceux qui ont pris une marmite du voisin, doivent mettre une pierre au fond quand ils la rendent après le coucher du soleil: sinon il leur arriverait malheur.

Quand on veut savoir ce qu'accouchera une femme dans sa grossesse, on fera à un petit enfant âgé de trois ans seulement cette question: Cruche<sup>1</sup> ou jarre? Et c'est selon qu'il répond le premier ou le second mot que l'enfant sera garçon ou fille.

Celui qui maudit les morts, est, dans la croyance générale, damné pour toujours.

On prend une année de son âge à chaque fois qu'on enjambe quelqu'un dans son sommeil.

L'abbé ANTOINE ZEBOUIN, Mossoul.

**V° Dumdum ni Gmata. Légende du Serpent.** — Légende d'Oba, écrite sons la dictée du vieux Titi on Vire Huhn de Logueguea:

*Papine kai rue ta ute rum hivo rum utu na mavai; me rum lehe na gmata biti kate-kale mo hi mai lo bera, mo hi mai mo toka lo bei mera mavai. Rum lehie mei tuana mo pepe mo pe: «Heo! nam hakavie, doru laie ki netuderu.» Rum laie, rum hake bulu lo valera. Rum hokonie lolo laha i matui; rum*

Deux femmes de l'intérieur descendent pour puiser de l'eau de mer; alors elles voient descendre près d'elles un petit serpent, qui vient se mettre près de leur eau de mer. En le voyant, l'une d'elles dit comme ça: «Dis donc! J'ai pitié de lui, prenons-le pour enfant.» Elles le prennent et remontent ensemble chez

<sup>1</sup> En Arabe كوز est masculin; شربة est féminin. Kouz est une sorte de carafe en terre rouge qui, outre son ouverture ordinaire, a au côté une autre ouverture avancée en roseau recourbé; charbe n'a point cette seconde ouverture.

<sup>2</sup> Supplément à mon article «Mythes et légendes des Indigènes des Nouvelles Hébrides», «Anthropos», VI (1911), p. 901—912; VII (1912), p. 33—66.

*vakani e pai karea; mo buqe buqe buqe, rogi matui mo ta uaka. Mo ta uaka deni e, rum laie rum taue lolo kete huhu. Me, mo buqe buqe, kete mo maheveheve deni e. Me, rum lai e rum hokonie lolo kete boesu. Rum vakanie purukeki; mo buqe buqe keteki mo maheveheve.*

*Mo maheve deni e, mo pe: «Mo gahiki nomaru kete uropo, nem vomai, nem keli kai nem loli ara.» Maraka rum taue lolona. Gmatak mo buqe buqe, araki mo gmalindu. Mo gmalindu deni e, ra pai sisoli e. Ru matakuki gie.*

*Maraka mo kani re. Vunu siu, mo toka mo leo goro tureki, mo leo goro na tahi. Me, tagaloi mo drike lo bena, mo kanie. Mo kani kani re uropo dore hagaulu. Tagaloiki ram toka faqahau.*

*Mo hora huri re, mo pe: «Ratahiki na vomai nai kani e.» Netune papine ratahiki mo pepe huri pe: «Neu nai vanatu na kani au, kimi, nem toka koro tanoda.» Tamana mo vulevuleki gie; mo lai lakue a na tupeki pai karea, mo saru na liuo i boe lolimana, maru homu lo garune, mo vureie mo bohoru; me, mo hora e, mo pe: «Ko, ko vano.»*

*Me, mo vano, vano, vano, mo hagea na tagaloi muera mei ka horana lo valera lo tureki; me kara hinaka mo eno lolo avi, he manoka te tau, ra he rusa te tau. Ru pepe: «Niko, ko vomai, ko van loko?» Mo pe: «Na pe nai vano na gmata na kani au, tamaku na tino.» Gie mo pe: «Hatea, ko mese van be, ko toka, da kan hinaka siu, ko vano.» Ram kan hinaka, ramkani uropo, me rum lai na tupeki bari i ka horana mo lai lakue a, mo barikinie; mo lai vake na kabuana vunu i ka horana, gie mo lai guonoe nona. Maraka mo pepe: «Ko, ko vano na kani ko.»*

*Mo vano huri tureki. Gie mo hora bulena kuiriu lolo soko. Papine mo dadari lo bei gmata. Gmatak mo lehle mo pe na kani e, mo lugueki meana mo takā huri e me kani. Papine mo labe mo pe: «Karea, ko kani au.» Mo ve na lai; kuiriu mo le-*

elles. Là, elles le mettent dans une noix de coco; elles le soignent si bien et il grandit tellement que la coquille de coco se casse en deux. La noix cassée, elles le placent dans un panier forme mamelle. Là, il grandit, grandit, et le panier se déchire. Alors, elles le prennent et le mettent dans un panier à cochons. Elles le soignent bien; il grossit tellement que le panier se déchire.

Le dernier panier cassé, elles disent (aux voisins): «Il a brisé tous nos paniers, venez, enfoncez des bois et faites une barrière.» Alors, elles le mettent dedans. Le serpent grandit, grandit, et la barrière se brise. La barrière brisée, elles ne savent plus qu'en faire. Elles en ont peur.

Alors il les mange. Ensuite il se place dans un endroit d'où il surveille à la fois le chemin et la mer. Et lorsqu'un homme passe près de lui, il le mange. Il les mange, mange tous, sauf une dizaine. Ces hommes étaient loin.

Il leur envoie quelqu'un pour leur dire: «Que le chef vienne afin que je le mange.» La fille du chef prit la parole et dit: «C'est moi qui irai pour qu'il me mange, vous, restez pour garder notre terre.» Son père lui met ses ornements; il lui donne une ceinture très belle, il lui passe aux bras des dents de cochon, aux jambes des jarretières en coquillages, et l'oint de parfums; puis, il l'envoie en disant: «Maintenant, va.»

Et, elle va, va, va, et tout à coup, rencontre un homme avec sa femme dans leur maison sur le chemin; et leur repas était dans le feu, il n'était pas encore cuit, ils ne l'avaient pas encore retiré des feuilles. Ils lui disent: «Toi, d'où viens-tu? où vas-tu?» Elle dit: «Je suis en train d'aller pour que le serpent me mange, afin que mon père vive.» L'homme lui dit: «Non, ne vas pas maintenant, repose-toi un peu, nous mangerons d'abord, tu iras ensuite.» On mange, et le repas fini, le mari prend la ceinture de sa femme et la donne à la fille qui s'en revêt; il lui donne encore tous les autres ornements de sa femme, et la fille donne les siens en échange. Alors il dit: «Maintenant va, nous verrons s'il te mange.»

Elle va par le chemin. Lui, il envoie son chien par la brousse. La fille arrive près du serpent. Le serpent la regarde et se dispose à la manger, il tire la langue et rampe vers elle pour la manger. La fille debout lui dit: «C'est bien, mange-moi.» Il va la prendre;

*hie mo lado na kani nona ratahiki; mo vomai lo takune mo gatsi rotoie, golona mo mauu. Mo susu taliku deni papine, mo ruru, mo mate. Papine mo maso, mo taliku.*

*Tagaloï dolue mo rogo, mo hurie. Mo dadari bei tamana, mo sinae mo pe: «Kaku taimu<sup>1</sup>, netumu mo maso, nam hakavie, nam hora buleku kuiriu mo gatsi vakamate gmata deni e. Jo, ko hakavi au, mo maso, neu nam vakamasoie, na voraki ka horaku.» Gie mo pe: «Ko, ko, pepe hoko, ka horamu, neri toka lo noku ara.» Gie mo maraka deni e mo toka lo vale dolue, rum toka lo valena.*

*Tagaloï mo hora hoko bulena kuiriu mo huri vake to ka horana. Mo dadari lo bena, mo pepe lakue tama i papine: «Tagaloï mo toka tahi lehe, mo lai netumu mo vomai loko?» Mo pepe: «Mo huri netuku vomai, mo pepe mo hora na kuiriu mo vakamate gmata deni e.» Mo pepe: «Hatea, mo qali; i neu toku ka horaku gaha, kurum horae na kuiriu mo gatsi na gmata.» Mo pe: «Ko, koi leo. Kuare tagaloïki na vomai.»*

*Mo kuarea mo vomai. Mo pe lakuea: «Küare bulemu na labe tagaha, buleku na labe tahi lehe.» Vunu mo pe: «Ko, ko hora na bulemu na lua.» Mo horae, mo lua puroki, hate dupi gmata. Mo hora bulena si bona, mo pe: «Ko lua.» Mo lua dupi gmata mo soi deni e. Mope lakue ratahiki: «Kom lehe rotovie!»*

*Ratahiki mo mero, mo pe lakue tagaloï lehe: «Ko, kom sina au, ko maraka de noku ara, netuku mo voraki ka horana.» Gie mo maimai, mo vano. Maraka tamana mo lai buresi<sup>2</sup> netune lakue nona vakamasoi. Mo ahu lolo ara, ram toka bulu va katekale.*

le chien le voit et croit qu'il va manger sa maîtresse; aussitôt, il vient par derrière, le coupe avec ses dents et lui écourte la queue. Le serpent alors se replie en arrière, tremble et meurt. La fille se voyant sauvée, s'en retourne chez son père.

Un autre, apprenant cela, la suit. Il arrive chez son père et le trompe en disant: «Mon bon maître<sup>1</sup>, votre fille est sauvée, j'ai eu pitié d'elle, j'ai envoyé mon chien qui l'a délivrée en mordant et tuant le serpent. Donc, accordez-moi une chose: qu'elle devienne ma femme, car si elle vit c'est moi qui l'ai sauvée.» Le père dit: «Tu as raison, elle est ta femme, demeurer dans ma barrière.» Il quitte lui-même la barrière et s'installe ailleurs, et eux habitent dans sa maison.

L'homme qui avait vraiment envoyé son chien, suivit aussi avec sa femme. En arrivant chez le père de la fille, il lui dit: «Cet homme qui est là et qui a pris ta fille, d'où vient-il?» Le père lui dit: «Il a suivi ma fille ici et m'a dit qu'il avait envoyé le chien qui l'a délivrée en tuant le serpent.» Cet homme dit: «C'est faux, il ment; c'est moi avec ma femme que voilà, qui avons envoyé le chien qui a mordu le serpent.» Il ajouta: «Tiens, tu vas voir. Appelle cet homme ici.»

Le père l'appelle et il vient. Il lui dit: «Appelle ton chien qu'il se tienne là, le mien se tiendra debout ici.» Ensuite il dit: «Bien, envoie le tien vomir.» L'autre l'envoie mais le chien vomit seulement, il n'y a pas de morceau de serpent. Il envoie lui-même le sien, en disant: «Vomis.» Il vomit un bout du serpent qui tombe de sa gueule. Alors il dit au chef: «Vois et juge!»

Le chef se fâche et dit à l'autre: «Toi, tu m'as trompé, sors de ma barrière, m'a fille n'est plus ta femme mais la sienne.» Le menteur s'en va tout honteux. Alors le père donne mademoiselle sa fille<sup>2</sup> à son sauveur. Celui-ci entre dans la barrière, et ils demeurent ensemble pour toujours.

P. J. BT. SUAS, S. M., Lolopué Oba, Nouvelles Hébridés.

**Bewitching of warriors or chiefs in Zulu-Land.** — The native word for it is *ukuQunga-go* through the process of self-fortification against evil consequences or influences

<sup>1</sup> L'expression *kaku taimu* s'emploie pour: a) «mon cher ami» et veut dire: je t'aime tant que je mangerais ta merde; b) «mon chef» et veut dire: je suis votre esclave, tout juste digne de manger votre merde; c) «merci», on dit alors: *ko kareq kaku taimu*, ce qui veut dire: vous êtes tellement bon que je m'estimerai très honoré de manger votre merde!

<sup>2</sup> A Oba on tatoue les filles seulement, vers l'âge des 12 ans, depuis les épaules jusqu'aux genoux. Elles s'appellent alors *buresi* jusqu'à ce qu'elles ne soient officiellement femmes.



by means of smearing the body with charred medicaments, charms, etc., as does a man who has killed another in battle, or the chief annually at the *ukwetshwama*.

Every Zulu man who might, whether in war or otherwise, have killed another man, was, before being able to return and mix with his family, required to go through a certain elaborate ceremony of purification or fortification called *ukuqunga*. This, in the case of an army, was regularly arranged for by the king. After having killed his adversary, the victor (now called an *inxeleha*, his assegai also being called by the same name), would immediately do off his *ibetshu* and put on that of the man he had killed. He would then go to the river and wash the whole body, afterwards doctoring himself with certain prescribed herbs. Affixing a sprig of *ipinganhlole* in his hair, he could now direct his course home, but must keep on the look-out for any strange female he may come across, as, before he can take up his residence in the kraal, he must first have had sexual intercourse with some female or other of a tribe not his own, otherwise even at home, he must continue to live out on the veldt. Upon entering his kraal, he must *ncinda* a large variety of medicines, or fighting charms, called *izembe elimnyama* — this before partaking of any kind of food. He then *ncinda*'s milk mixed with other medicines or cleansing charms, called *izembe elimhlope*. This done, he is clean, and may again freely enter society and partake of *amasi*; but until he dies, he must never again eat *amasi* made from the milk of a cow whose calf has not yet shown the horns; and every year he must refrain from eating the *ihlobo* or first-fruits of the new season i. e. the pumpkins, calabashes, and the like, nor partake of any beer made from the first corn of the new year, unless, in all cases, he shall have first fortified himself by certain medicinal charms.

Rev. W. WANGER, Mariannhill, Natal, South Africa.

**Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit.** — W. GAERTE gibt im letzten Hefte des „Anthropos“ (IX [1914], S. 956 ff.) eine sehr lehrreiche Zusammenstellung über das Weltbild, wie es sich vor Jahrtausenden im Geiste der asiatischen und europäischen Völker spiegelte. Aber auch die Neue Welt liefert ein sehr reiches Material über diesen Gegenstand, und zwar in einer Form, welche über die nahen Beziehungen beider Vorstellungskreise keinen Zweifel läßt. Damit soll nicht gesagt sein, daß eine unmittelbare Abhängigkeit besteht, wie für eine Reihe jüngerer Kulturelemente, die aus Polynisien stammen<sup>1</sup>, vielmehr weist alles darauf hin, daß die kosmischen Bilder in beiden Kontinenten eine gemeinsame Wurzel besitzen im Vorstellungskreise der Urzeit.

Die Alte Welt legte bei ihren Versuchen, die Erdform wiederzugeben, den Hauptwert auf das Erdzentrum, wo der Nabelberg die Wohnung der oberen Götter tragen sollte (Olymp etc.). In Amerika richtete man den Blick mehr auf die Ost- oder die Westgrenze der Erde, je nachdem die Mythologie sich mehr mit der Sonne oder dem Monde beschäftigte. Das Mayavolk der Qu'iche z. B. erwähnt ausdrücklich nur den großen Berg, dort, wo die Sonne aufgeht, „weit hinauf steigt er und ist so hoch, daß er die Gipfel aller Berge überragt“. Den Mexikanern schien der Berg im Westen, im Lande Aztlan von größerer Bedeutung. „In diesem Orte gibt es einen großen Berg mitten im Wasser, den man Colhuacan nannte, weil die Spitze etwas nach unten gekrümmt ist. In diesem Berge gab es ein Loch oder eine Höhle, wo unsere Väter oder Großväter viele Jahre lebten. Dort waren sie zufrieden und glücklich . . ., sie hatten schwimmende Gärten, wo sie Mais, Capsicum-Pfeffer, Tomaten, Gemüse, Bohnen und alle Art von Getreide bauten . . . Aber später, nachdem sie die Insel verließen und auf das feste Land kamen, hat sich alles in sein Gegenteil verkehrt. Die Kräuter stechen, die Steine verwunden, die Felder sind voll Disteln und Dornen, von Schlangen und giftigem Gewürm wimmelt es<sup>2</sup>.“ So berichteten die alten Priester dem König Motecuhçoma dem Älteren. Daraufhin sandte dieser König seine Zauberer nach jenem Lande aus, und diesen gelang es, sich durch einen Dämon dahinzuführen zu lassen. Dort erfuhren sie unter anderem, daß der Berg wie ein Jungbrunnen wirkt. „Wenn einer sich verjüngen will, steigt er den Berg hinauf und wieder hinab. Je höher einer hinaufgestiegen ist, um so viel mehr Jahre verjüngt kommt er zurück<sup>3</sup>.“ Beim zehnten Monatsfeste der alten Mexikaner finden wir eine merkwürdige Zeremonie, die an den Aufstieg zum Berg Colhuacan erinnert. Bevor die Kriegsgefangenen geopfert werden, nimmt ein Priester das

<sup>1</sup> Blasrohr, Panflöte, Kniebeil usw., siehe P. W. SCHMIDT, Ztschr. f. Ethn. 1913, 1014—1124.

<sup>2</sup> SELER, Gesammelte Abhandlungen, II, 46, 47.

<sup>3</sup> SELER, a. a. O., II, 48.

Bild Paynals, eines unter die Götter versetzten mythischen Auswanderers aus dem Lande Aztlan; er steigt damit auf die Tempelpyramide und kommt sofort wieder zurück, um mit dem Bilde an allen Gefangenen vorüberzugehen. Dann steigt er von neuem auf die Pyramide, gefolgt von allen zu opfernden Gefangenen. Diese sollen sich ja auch verjüngen, denn sie werden nach ihrer Opferung in das Paradies der Sonne aufgenommen.



Abb. 1, Cod. Vat. A 12; Abb. 2, Cod. Borgia 21; Abb. 3, Cod. Wien 46; Abb. 4, Cod. Wien 31; Abb. 5, Cod. Zouche-Nuttall 16; Abb. 6, Cod. Cortes 17; Abb. 9, Cod. Wien 45; Abb. 10, Cod. Wien 5\*.

Außer dem glücklichen Westlande Aztlan, dem „Weißen“, kannten die Mexikaner noch ein irdisches Paradies im Osten, das sie Tlalocan nannten, nach dessen Herrscher, dem Regen- und Fruchtbarkeitsgott Tlaloc. Das Symbol dieses Landes war zunächst das grüne Krokodil (Abb. 2). Im Cod. Borgia 27 sieht man, wie Tlaloc auf dessen Rücken den Mais auf wunderbare Weise aufsprießen und Früchte tragen läßt<sup>1</sup>. Wer die vielfach abstoßenden Formen der mexikanischen Bilder kennt, der wird es nicht so auffällig finden, dieses häßliche Tier als eines der wichtigsten Symbole verwendet zu finden. Es war das erste unter den 20 Zeichen, welche zur Benennung der Kalendertage dienten, und es „galt als glückverheißendes Symbol der Fruchtbarkeit. Die nach ihm benannten Tage sind glückliche ersten Ranges, sie bringen Kindersegen und mehrten Reichtum, Glück und Macht“<sup>2</sup>.

Die Verwandtschaft des grünen Ostberges mit dem grünen Krokodil ist vor allem daraus erkennbar, daß ersterer mit Schuppen von derselben Form besetzt ist, wie letzteres (Abb. 1). Das kann doch nur bedeuten, daß auch der Ostberg ein Zeichen des Glückes und der Fruchtbarkeit ist und ein Bild des Paradieses Tlalocs im Osten. Die Schildkröte war ein nicht viel weniger hoch geschätztes Zeichen der Fruchtbarkeit, sie trägt aber auch ebensolche Schuppen wie das Krokodil (Abb. 6).

Vergleichen wir nun mit diesen drei Symbolen das Bild der Erdgöttin (Abb. 10, Cod. Wien 5\*). Da sie nicht nur in Mexiko, sondern in allen Weltteilen als Spenderin der Ernten betrachtet wurde, so werden wir auch ein äußeres Zeichen dieser Wirksamkeit erwarten können, und wir erkennen es in der Tat zuerst an ihrem Kleide. Seine Ähnlichkeit mit den Krokodilschuppen ist nicht zu verkennen, selbst der Punkt in den Schuppenfeldern ist vertreten. Vor

<sup>1</sup> SELER, Ztschr. f. Ethn., 1910, 33.

<sup>2</sup> SELER, I, 419.

der Erdgöttin steht eines ihrer Symbole, ein Dreieck mit demselben Muster, wie das des Kleides. Dieses Dreieck leitet uns zu den Bergbildern der orientalischen Völker über, die W. GAERTE in seinen Figuren 17, 19 und 20 zur Anschauung bringt, zum Rautendreieck, dessen Felder den Seiten parallel laufen. Eine Modifikation dieses Dreiecks sehen wir hier in Abb. 3, 4 und 5. Das erste dieser Bilder enthält unten das (blaue) Meer, oben den Osthimmel, darin den Berg Tlalocan und den Eingang zur Unterwelt, der ja auch bei den Babyloniern in der Nähe des Ost- und Westberges gelegen war. Die türartige Öffnung ist nämlich in allen mexikanischen Handschriften eines der Symbole für die Symplegaden, nicht selten ist die Sonne in diese Öffnung gesetzt (Cod. Wien 8, 14, 18, 31). Bei den Maya zeichnete man das entsprechende Symbol (*akbal*) nach SELER oft als einen aufgesperrten Bergrachen.

Beim zweiten Bild (Abb. 4) fehlt das Meer, aber die Sonne und Wolken schweben im Luft- und Himmelsraum. Ein entsprechendes Bild im Cod. Zouche-Nuttal (Abb. 5) ist dadurch interessant, daß die Felder innerhalb des Bergdreieckes schuppenartig geformt sind. Sie erinnern sehr an die hethitischen Berge (GAERTE, Figg. 15 und 16). Die Flammen auf dieser Zeichnung bedeuten den Osten. Die horizontale Anordnung der schwarz-gelben (östlichen) Felder im Cod. Wien ist wohl darauf zurückzuführen, daß die Mexikaner das Paradies Tlalocs auch durch eine in schwarz-gelbe oder helle und dunkle Felder geteilte Schlange symbolisierten<sup>1</sup>. Die letzte Wurzel dieser Symbol-Elemente (Raute, Schuppen, Schachbrett) dürfte das Jagdnetz sein.

Neben dem Schachbrettmuster auf dem sich nach oben verjüngenden Berge kommt auch ein solches mit vierseitigem Umriß vor (Abb. 9), und zwar in Susa wie in Mexiko. Möglicherweise soll ersterer den Aufriß, letzteres den Querschnitt darstellen, so daß der Berg pyramidenförmig zu denken wäre. Hier liegt übrigens der Gedanke nahe, daß das Schachbrett aus dem Erdbilde von Susa entstanden sein könne. Beim Schachspiel kämpfen zwei Armeen gegeneinander, und daß das Schlachtfeld die Erde sei, darin wird niemand etwas Unwahrscheinliches finden.

Das Rautendreieck kommt endlich auch in Südamerika vor, und zwar auf sehr einfach gehaltenen, prähistorischen Schalen aus der Gegend von Salta in Argentinien. Die Dekoration der Schalen besteht nur aus den zwei Elementen unserer Abb. 7 und 8<sup>2</sup>. Die etwas abweichenden Verhältnisse in Nordamerika verlangen eine eigene Behandlung.

Zum Schlusse möge noch darauf hingewiesen werden, daß eine so poetische Tradition, wie es die Ost- und Westberge waren, auf die Totengebräuche Einfluß hatten. Wo die Beerdigung in einem künstlichen Berge tunlich war, da hat man sie erstrebt, in Zentralamerika nicht weniger als in Ägypten, Persien und Indien. In letzterem Lande bestehen nach W. FOY heute noch die Verbrennungsgrüfte für Priester aus einer Nachbildung des Berges Meru<sup>3</sup>.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

**Ein Fall kausaler Priorität rationeller Zweckhandlungen vor irrationalen Zauberpraktiken.** — Die Vertreter der modernen präanimistischen Zaubentheorien sind im allgemeinen der Ansicht, daß die rationellen Zweckhandlungen aus den irrationalen Zauberhandlungen oder mindestens aus einer unentschiedenen Mischung von Zweckgedanke und Zauberei hervorgegangen seien<sup>4</sup>. Nur VIERKANDT war zu der Erkenntnis gelangt, daß es eine Reihe von Fällen gebe, die wir „im entwicklungsgeschichtlichen Sinne als Zeugen eines allmählichen Hervorgehens des Zaubers aus der natürlichen Wirkungsweise auffassen müssen“<sup>5</sup>.

Einen neuen, sehr instruktiven Fall dieser Art legt R. HOFSCHLAEGER in seiner wertvollen Abhandlung „Der Ursprung der indogermanischen Notfeuer“<sup>6</sup> dar. Von diesen Notfeuern statuiert er bei den Indogermanen (und ihnen benachbarten Völkern) zwei Arten: eines, wo die Herdentiere, vorzüglich die erkrankten, durch ein Feuer oder den Rauch eines

<sup>1</sup> Cod. Borgia 20, SELER, Ztschr. f. Ethn. 1910, 61, SELER, Ges. Abh. III, 227.

<sup>2</sup> E. BOMAN, Antiqu. de la région Andine. Paris 1908.

<sup>3</sup> W. FOY, „Festschrift für Ernst Windisch“ 1914, S. 214.

<sup>4</sup> Siehe P. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, Münster i. W. 1912, S. 437 ff., 442 ff.

<sup>5</sup> A. VIERKANDT, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus XCII (1907), S. 22. Siehe dazu meine Bemerkungen in „Ursprung der Gottesidee“, S. 465.

<sup>6</sup> Im „Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik“ VI (1913), S. 174–188.



Feuers getrieben wurden und dann auch die Menschen sich anschlossen; ein anderes, wo eine ganze Ortschaft mit ihren Herden und Menschen durch eine große Feuerlinie eingehegt wurde. Erstere Art belegt er von Germanen, Slawen und Kuban-Tscherkessen, letztere von Slawen. Die Zaubernatur dieser Feuer äußert sich unter anderem darin, daß das Feuer stets durch Reibung, Bohrung oder Steinaneinanderschlagen entzündet werden muß, daß bei der ersten Art alle Familien zu dem Feuer beitragen, bei der zweiten Art vorher alle Feuer im Ort ausgelöscht sein müssen, daß Holz von neuerlei Art zu dem Feuer gebraucht werden muß.

HOFSCHLAEGER lenkt dann die Aufmerksamkeit zunächst auf die Tatsache, daß eine Anzahl primitiver Völker durch Anzünden von Feuern, besonders von stark rauchenden, sich gegen die Fliegen und Moskitos zu schützen suchen, so die Indianer von Alaska und Stämme in Kamtschatka. Viehzüchtende Völker verwenden nun aber das gleiche Mittel, um auch ihre Herden gegen diese Plage zu schützen, so die Mongolen, die Wogulen, die Wald-Lappen, innerafrikanische Stämme. Durch zahlreiche Belege beweist er ferner, daß bei vielen Stämmen schon in uralter Zeit der Volksglaube bestand, daß Fliegen und Mücken nicht nur durch die unmittelbaren Folgen ihres Bisses und Stiches schaden, sondern auch zu den gefährlichsten Verbreitern ansteckender Seuchen gehören. Die Anzündung der (rauchenden) Feuer richtete sich also nicht nur gegen die unmittelbare Belästigung von Mensch und Vieh durch diese Insekten, sondern auch, und vielleicht mehr noch, gegen die durch sie drohende Verseuchungsgefahr. Hier hatte die Volkerkenntnis, die übrigens auch bis in unsere Zeit sich lebendig erhielt, schon lange vor den grundlegenden Entdeckungen der modernen Medizin die verhängnisvolle Bedeutung der Fliegen, Mücken, Moskitos etc. für die Weiterverbreitung ansteckender Krankheiten, wie Cholera, Pest, Malaria, Pocken, Milzbrand u. a. erkannt.

Aber nicht nur das, sie hatte dagegen auch ein für die damaligen Verhältnisse ziemlich rationelles, zweckentsprechendes Mittel entdeckt, wie Dr. HOFSCHLAEGER ebenfalls hervorhebt: „Werden bei der Cholera, bei Typhus und ähnlichen Krankheiten die menschlichen Siedlungen von Mücken und Fliegen durch Rauchfeuer gereinigt, so wird damit eine Quelle der Ansteckung zu einem Teile verstopft. Die Notfeuer sind, sofern sie Dauerfeuer waren, ein wirklicher Seuchenschutz gewesen, vielleicht der beste, den der prähistorische Mensch außer der Flucht vor der Seuche gehabt hat“ (a. a. O., S. 188). „Dauerfeuer“ sind diese Feuer, weil sie, um ihre Zwecke zu erreichen, längere Zeit hindurch brennen mußten, „Nacht für Nacht . . . und, wenn es nötig ist, auch am Tage, solange in der Jahreszeit der Ansturm der Mücken- und Fliegenplage dauert“ (S. 185).

Aus dieser vollkommenen Zweckhandlung wurde nun eine irrationelle Zauberhandlung, wahrscheinlich durch den Drang, die gute Wirkung, die doch nicht immer eintrat, noch mehr zu sichern oder auszubreiten dadurch, daß man gewisse Zauberpraktiken von der Art zunächst äußerlich hinzufügte, wie sie oben aufgezählt worden sind. Der lebendige Affekt, insbesondere die Furcht vor einem Übel, sind ja sehr fruchtbare Quellen des Zaubers, wie schon KING und HUBERT-MAUSS gezeigt haben<sup>1</sup>. Es könnte aber auch noch eine andere Ursache wenigstens mittätig sein, nämlich die Berührung mit einem Kulturkreise, in dem der Zaubergedanke besonders entwickelt ist, wovon weiter unten noch gesprochen werden soll. Die so entstandenen Zauberfeuer hörten langsam auf, „Dauerfeuer“ zu sein, weil mehr und mehr die Wirkungskraft desselben nicht in den natürlichen Eigenschaften des Rauchfeuers, sondern in den begleitenden Zauberpraktiken gesucht wurde, ja schließlich die Einsicht in den eigentlichen rationellen Zweck mehr oder minder überhaupt verloren ging.

Aus diesen zauberhaften „Notfeuern“ ist dann auch das Sonnenwendfeuer oder Johannisfeuer „als periodisches, prophylaktisches Seuchenfeuer“ hervorgegangen. Erleichtert wurde dieser Hervorgang dadurch, daß „die alte Erfahrung der Häufigkeit der Seuchen zur Hochsommerzeit eine Veranlassung wurde, jedes Jahr vor Beginn des Hochsommers ein abwehrendes Feuer abzubrennen“ (a. a. O., S. 186).

HOFSCHLAEGER gebraucht in seiner Abhandlung kaum je das Wort „Zauber“, sondern spricht immer von „Kultbräuchen“ u. dgl. und so auch von einem „kultischen Notfeuer“. So lauten denn auch seine zusammenfassenden Schlußworte folgendermaßen: „Vergleicht man die aus dem Kampf ums Dasein entspringenen Notfeuer mit den bei Seuchen entfachten Kultfeuern,

<sup>1</sup> Siehe SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 419 ff., S. 435.

so fällt sofort ins Auge, daß die auf dem Gebiete der Gesundheitspflege rein empirisch gewonnenen Erfahrungen durch die Verbindung mit dem Kult nur getrübt worden sind!... Gesunder Menschenverstand leuchtet aus der mystischen Kult-handlung erst heraus, wenn sie aufgefaßt wird als Rudiment bzw. symbolische Nachahmung einer empirisch wohlbegründeten Form der prähistorischen Gesundheitspflege, die der Mensch in der bewußten Voraussicht eines tatsächlichen Erfolges unendlich oft geübt hat von der Zeit an, wo er als Viehzüchter für seine Herden zu sorgen hatte" (a. a. O., S. 188).

Ich glaube nicht, daß die Bezeichnung „kultisch“, „Kult“ hier richtig gewählt ist. Der erste Zweck des Kultes ist Huldigung, wenn er auch mit der Absicht verbunden sein kann, dadurch den zu Ehrenden günstig zu stimmen, seine Gaben zu erhalten oder seinen Zorn abzuwenden; die Formen des Kultes müssen deshalb irgendwie auch die der Huldigung sein, also zumeist Opfer, Gaben und Gebete. Schon diese Forderung wird bei den „Notfeuern“ kaum erfüllt. Ferner richtet sich der Kult stets auf eine Person oder etwas irgendwie Personifiziertes oder irgendwie mit einer Person in Verbindung Stehendes. Nun führt HOF SCHLAEGER zwar einige Fälle an, wo Notfeuer mit einer persönlichen Gottheit in Verbindung gesetzt werden; aber das sind dann die Personifikationen der Seuchen, also offenbar sekundärer Natur. HOF SCHLAEGER muß den sekundären Charakter dieser Personifikation um so mehr zugeben, wenn er den rationalen, zweckmäßigen, also durchaus „sachlichen“ Charakter der ganzen Handlung als das Primäre betrachtet. Aus diesem kann auch der „präanimistische“, rein sachliche Charakter sich entwickeln, ohne die Vermittlung der Personifikation, die allerdings später, unter anderen Einflüssen, auch hinzutreten kann. Es sollte also hier, statt von „kultischen“, von zauberischen Notfeuern gesprochen werden, und der Anfang des obigen Satzes müßte dahin umgeändert werden, daß „die auf dem Gebiete der Gesundheitspflege rein empirisch gewonnenen Erfahrungen durch die Verbindung mit der Magie nur getrübt worden sind“. Wir können dann hier also einen besonders klaren Fall des Hervorgehens der Zauberhandlung aus einer Zweckhandlung feststellen.

Was die kulturhistorische Datierung dieser Seuchenfeuer und der Großviehzucht, die sie voraussetzen, betrifft, so weist HOF SCHLAEGER auf GRAEBNER's „melanesische Bogenkultur“ hin, in welche dieser die „Anfänge der Viehzucht“ hineinverlegt habe; das Austreiben des Viehes in Herden und den Stand der Hirten kenne diese Kultur jedoch noch nicht<sup>1</sup>. Ausdrücklich spricht aber GRAEBNER diesem mutterrechtlichen Kulturkreis nur die Zucht des Schweines zu<sup>2</sup>; HOF SCHLAEGER hat andere Stellen übersehen, wo GRAEBNER die Verbindung der Großviehzucht mit der mutterrechtlichen melanesischen Bogenkultur ablehnt, sondern sich geneigt zeigt, sie mit den beiden vaterrechtlichen Kulturen, der totemistischen und der polynesischen in Beziehung zu setzen und sie aus „einem religiösen Verhältnis zwischen dem Hirten und seinem Vieh“ hervorgehen zu lassen, „das große Verwandtschaft mit totemistischen Anschauungen zeigt“<sup>3</sup>. Dieselbe Auffassung vertritt er jetzt ja noch etwas bestimmter in seinem, im vorliegenden Heft des „Anthropos“ erscheinenden Beitrag „Der Totemismus als kulturgeschichtliches Problem“ zu dem Thema „Das Problem des Totemismus“<sup>4</sup>. Auf die unbestreitbare Tatsache mich stützend, die auch FRAZER jetzt zugibt<sup>5</sup>, daß bei keinem der großen, Herdenviehzucht treibenden Nomadenvölker Asiens, Europas und Afrikas wirklicher Totemismus aufgefunden werden konnte, hoffe ich, in meinem bald folgenden Beitrag zu dem gleichen Thema „Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht“ dartun zu können, daß der viehzüchterische Nomadismus in jeder Hinsicht einen eigenen, durchaus selbständigen Kulturkreis bildet, der allerdings auch vaterrechtlich ist, aber trotzdem ebenso scharf von dem vaterrechtlich - totemistischen wie von dem mutterrechtlich - pflanzenbauenden Kulturkreis sich abhebt.

In diesen viehzüchterisch-nomadistischen Kulturkreis gehören aber auch die Seuchenfeuer wie die zauberischen Notfeuer hinein, und HOF SCHLAEGER hat sehr gut gesehen, als er die Verbreitung derselben „durch ganz Europa bis tief nach Asien hinein“ konstatierte, sowie auch,

<sup>1</sup> GRAEBNER, Die melanesische Bogenkultur, „Anthropos“, IV (1909), S. 188, Anm. 1.

<sup>2</sup> Sowohl an der von HOF SCHLAEGER angezogenen Stelle („Anthropos“, IV [1909], S. 1027) als auch anderwärts („Anthropos“, IV, S. 761).

<sup>3</sup> Siehe GRAEBNER, a. a. O., „Anthropos“, IV (1909), S. 1029—1030, 1032.

<sup>4</sup> „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 252 ff.

<sup>5</sup> FRAZER, Totemism and Exogamy, London 1910, IV, S. 12 ff.

daß „Kultbräuche, die verwandt sind, sich bei den alten Semiten, sogar bei den nordsibirischen Nomadenvölkern der uralaltaischen Rasse finden“ (a. a. O., S. 185). Er hätte nur noch auch hier die viehzuchttreibenden Stämme Innerafrikas anführen sollen, die er selbst vorher schon (S. 180) erwähnt hatte, und hätte dann den Geltungsbereich dieses Kulturkreises so ziemlich vollständig bestimmt. Man kann dann mit um so größerer Bestimmtheit den Worten sich anschließen, womit er diesen Abschnitt beschließt: „Vielleicht haben sich die Notfeuer zusammen mit der Wirtschaftsform der Viehzucht von Asien aus nach Europa (und Afrika) verbreitet, wo die Bevölkerung sie noch in Ehren hielt, auch als sie durch die Entfremdung von einer der Natur angepaßten Lebensweise ihren Sinn nicht mehr verstand“ (a. a. O., S. 186).

Ich glaube dartun zu können, daß der viehzüchterisch-nomadistische Kulturkreis, welcher das rationelle Heilmittel der Seuchenfeuer erfand, unmittelbar aus einer der Urkulturkreise der Sammelstufe hervorging, in denen die Zauberei noch nicht zu besonderer Höhe entwickelt war. Diese volle Entwicklung erreichte die Zauberei im totemistischen Kulturkreis, der, wie ich anderswo dartun werde, als der eigentliche Herd des unpersönlichen Zaubers betrachtet werden muß, wie der mutterrechtliche Kulturkreis Pflanzstätte und Bruthaus des Animismus ist. Der Übergang des rationellen zweckstrebenden Seuchenfeuers in das irrationelle zauberische Notfeuer mag nun leicht auch aus der stellenweisen Vermischung des viehzüchterisch-nomadistischen mit dem totemistischen Kulturkreis hervorgegangen sein, die besonders bei Indogermanen zutage tritt, bei denen auch die Notfeuer am meisten verbreitet erscheinen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.





## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

In der Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 258—268 handelt der bekannte Wirtschaftsgeograph E. HAHN über die Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. Wie er seinen „Hackbau“ den Ethnologen dringend empfiehlt, so möchte er den Prähistorikern die Pflugwirtschaft mit ihrem Haustierbestande, und zwar dem Titel seines Vortrags entsprechend „als Zeitbestimmung“ dringend ans Herz gelegt wissen. Seinen Standpunkt bestimmt er genauer: „... aber wo Reste unserer Haustiere sich finden, da stehen wir — diese Folgerung muß ich mit aller Energie festhalten, zeitlich nach dem Beginn unserer Pflugwirtschaft und im allgemeinen stehe ich nicht an, die Pflugwirtschaft mit ihrem Haustierbestand als gleichzeitig mit der Bronzezeit zu erklären.“ In der Diskussion (S. 269) bemerkt A. KIEKEBUSCH, daß er bei aller Hochschätzung vor E. HAHN's Arbeiten seine These von dem erstmaligen Auftreten der Haustiere in der Metallzeit entschieden ablehne, da doch unzweifelhaft steinzeitliche Kulturreste mit Haustierknochen sich zusammen vorfinden.

A. A. GOLDENWEISER befaßt sich im American Anthropologist, 17, 1915, 240—244 mit dem Denken der Primitiven. Er polemisiert einerseits gegen ältere Aufstellungen von SPENCER und TYLOR, nach denen das Denken des Naturmenschen in seinen Prämissen defekt ist, anderseits gegen jüngere Autoren, die sein Denkvermögen überhaupt als in der Wurzel fehlerhaft bezeichnen. Zu letzteren gehört beispielsweise LÉVY-BRUHL, der für die Primitiven ein prälogisches Denken statuiert. Gegen ihn wie gegen DURKHEIM, der das geordnete logische Denken aus dem ursprünglichen totemistischen Klassifizieren der Naturdinge herleitet, wendet sich GOLDENWEISER, indem er zunächst bemerkt, daß neben all dem, was uns im Leben des Naturmenschen als irrational vorkomme, es doch auch ein Reich positiver Kenntnis und Erfahrung bei ihm gebe. Am deutlichsten zeige sich das auf dem Gebiete der materiellen Kultur, wo es der „Wilde“ vielfach doch so

### Europe et Généralités.

Dans la Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 258—268, le géographe agricole bien connu E. HAHN traite de la culture à la charrue comme moyen de fixer la chronologie. De même qu'il recommande instamment sa culture à la pioche aux ethnologues, il voudrait aussi que les préhistoriens prennent vivement à cœur la culture à la charrue avec ses animaux domestiques, comme «chronologie», selon le titre de sa conférence. Il précise ainsi son point de vue «... mais là où nous trouvons des restes de nos animaux domestiques, nous sommes dans le temps — et je dois tenir à cette conclusion de toute mon énergie — à une époque postérieure au commencement de notre culture à la charrue, et en général je n'hésite pas à déclarer la culture à la charrue avec ses animaux domestiques comme contemporaine de l'âge de bronze.» Dans la discussion (p. 269), A. KIEKEBUSCH remarque que, malgré sa haute estime pour les travaux de HAHN, il repousse absolument sa thèse de la première apparition des animaux domestiques à l'âge du métal, puisqu'on rencontre sans aucun doute des restes de culture de l'âge de pierre avec des os d'animaux domestiques.

A. A. GOLDENWEISER s'occupe dans l'American Anthropologist, 17, 1915, 240—244 du penser des Primitifs. Il critique d'une part les anciennes positions de SPENCER et TYLOR, qui déclarent le penser de l'homme primitif fautif dans ses prémisses, et d'autre part des auteurs plus récents qui le déclarent défectueux dans sa racine. Parmi ces derniers est par exemple LÉVY-BRUHL, qui attribue au primitif un penser prélogique. GOLDENWEISER s'attaque à lui et à DURKHEIM, qui fait dériver le penser ordonné logique du classificisme totémique primitif de l'homme primitif. Il remarque tout d'abord, qu'à côté de tout ce que nous rencontrons d'irrationnel dans la vie de l'homme primitif, il y a un domaine de connaissances positives et d'expériences. Cela apparaît le plus clairement sur le terrain de la civilisation matérielle, où le «sauvage» se montre si ingénieux dans la fabrication des armes, des ustensiles, dans la construction des maisons, et

trefflich verstehe, das rechte Material für Waffen, Geräte, Hausbau usw. ausfindig zu machen, und wo jeder fertige Gegenstand eine lange Reihe von Überlegungen, Erfindungen und Verbesserungen zur Voraussetzung habe. Das Gleiche gelte auch von den mannigfachen Einrichtungen der sozialen, gesetzgeberischen und ethisch-religiösen Ordnung, die vielfach gewiß zweckentsprechend und somit auf ein rationales Denken zurückzuführen seien. Abschließend bemerkt GOLDENWEISER, daß es deshalb den Anschein gewinne, daß in dem Übergang von der Wildheit zur Zivilisation nicht eine Evolution der Mentalität zu sehen sei, sondern daß es sich nur um eine Akkumulation positiver Erkenntnisse handle, die den Fortschritt herbeiführe, insofern sie das Denken weiter bestimme.

### Asien.

Über „Wohnhaustypen in Birma und Assam“ veröffentlicht L. SCHERMANN eine Studie im Archiv für Anthropologie N. F. 14, 1915, 203—234 (mit 7 Tafeln). Aus der Reihe der Pfostenhäuser die hier fast ausschließlich in Frage kommen, faßt SCHERMANN drei Hauptgruppen zusammen. 1. Der birmanische Typ, gewöhnliches Pfahlbauhaus ohne Schirmdach der folgenden Gruppe. Nach bestimmten Eigentümlichkeiten teilt SCHERMANN die Häuser des birmanischen Typs nochmals zweifach auf. 2. Das Haus der Shan und einiger ihrer Nachbarn. Charakterisiert vor allem durch das schon genannte fächerförmige Schirmdach, das an den beiden Giebeln angesetzt ist. 3. Das Haus der Kachin, Chin und Assam-Stämme. Die Dächer der auffallend großen Häuser (Länge 30 bis 40 m) ruhen auf drei Pfostenreihen usw. Die übrigen Formen lassen sich als Zwischenstufen oder Mischtypen erkennen. Eine allgemein gültige Regel für die Pfostenhausform läßt sich nach SCHERMANN'S Ansicht bei gegebener Lage der Dinge nicht geben. In Einzelfällen kann man denken an hygienische Maßnahmen, an Schutz vor Tieren usw. „Ausschlaggebend war eben die Stammessitte, für deren Fortpflanzung, Ausbreitung oder Unterdrückung ähnliche Bedingungen mitsprachen, wie sie bei der Übernahme anderer Kulturgüter ihre Wirkung äußern.“

A. STEIN übersandte der Geographischen Gesellschaft in London einen Bericht über seine weiteren Reisen und Entdeckungen in Zentral-Asien. Das in Frage stehende Forschungsgebiet liegt südwestlich der Mongolei. Die Expedition ging April 1914 von Tunghuan

où la confection de chaque objet suppose une longue série de réflexions, de découvertes, et de perfectionnements. Il en est de même des diverses institutions de l'ordre social, législatif et éthico-religieux, qui en bien des cas répondent certainement à leur but, et, par conséquent, doivent être attribuées à une pensée rationnelle. GOLDENWEISER remarque en terminant que, pour ces raisons, il semble qu'il ne faut pas voir dans le passage de l'état sauvage à la civilisation une évolution de la mentalité, mais qu'il s'agit seulement d'une accumulation de connaissances positives, qui cause le progrès en tant qu'elle détermine davantage la pensée.

### Asie.

L. SCHERMANN publie dans Archiv f. Anthropologie, N. F. 14, 1915, 203—234, une étude sur les types des maisons d'habitation en Birmanie et en Assam (7 planches). De la série des maisons sur pilotis, dont il s'agit ici presque exclusivement, SCHERMANN forme trois groupes principaux. 1° Le type birman, pilotage usuel sans l'auvent du groupe suivant. D'après certaines particularités, SCHERMANN distingue de nouveau deux sortes de maisons du type birman. 2° La maison des Shans et de quelques-uns de leurs voisins qui se distinguent avant tout par l'auvent en forme d'éventail déjà nommé, qui est appliqué aux deux pignons. 3° La maison des Katchins, des Tchins et des tribus d'Assam. Le toit des maisons de ce groupe qui sont remarquablement grandes (elles ont 30 jusqu'à 40 m de long), repose sur une triple rangée de pilotis, etc. On reconnaît dans les autres formes des degrés intermédiaires ou des types mêlés. D'après SCHERMANN, il est impossible, dans l'état donné des choses, d'établir une règle s'appliquant à toutes les formes de maisons sur pilotis. Dans certains cas, on peut penser à des mesures d'hygiène, à la protection contre les animaux, etc. «La raison décisive étaient précisément les usages de la tribu, dont la transmission, la diffusion, ou l'abolition étaient réclamées par certains facteurs, semblables à ceux dont l'influence s'est manifestée par des emprunts à d'autres cultures.»

A. STEIN a envoyé à la Société Géographique de Londres un compte rendu de ses nouveaux voyages et de ses nouvelles découvertes dans l'Asie Centrale. La contrée qu'il a explorée est au sud-ouest de la Mongolie. L'expédition partit en avril 1914 de Tunghuan et se

aus und hielt sich in östlicher, später in nördlicher Richtung. Im Mai ging es den Strom entlang, der aus der Vereinigung des Su-tschu und des Kan-tschu entsteht und der südlichen Mongolei zufließt. Hier glaubt STEIN, alte Regionen wiedererkennen zu können, die einstmals zu Kansu's Nomadenreich gehörten, das in vielen aufeinanderfolgenden Wellen die „Indo-Skythen“ und „Hunnen“ aussandte, die das Antlitz des orientalischen und okzidentalischen Völkerbildes so sehr veränderten. Beim Studium der Ruinen von Chara-choto fand STEIN, daß dieser Ort mit einer von Marco Polo bereits genannten Stadt identisch sein müsse. Dasselbst hatten die Reisenden, die nach Karakorum, der Hauptstadt des alten Mongolenreiches, strebten, sich für eine 40 tägige Tour durch die Wüste zu verproviantieren (Times, London, 7. April 1915).

### Afrika.

M. SCHMIDL hat in ihrer Studie über „Zahl und Zählen in Afrika“ zum erstenmal alle Gebiete dieses Kontinentes miteinander verglichen (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 45, 1915, 165—209). Dabei stellte sich heraus, daß dem Zahlwort nicht eine so große Bedeutung für ethnologische Probleme beigelegt werden darf, wie manche angenommen haben; fremde Einflüsse machen sich auch auf diesem Gebiet häufig bemerkbar. Nirgends findet man mehr einfache Verhältnisse. „Was überhaupt die so oft genannte Unfähigkeit primitiver Menschen betrifft, größere Reihen abzuzählen, so kann man solche Nachrichten nicht vorsichtig genug hinnehmen.“ Oft haben zwei und mehr Strömungen die ursprüngliche Beschaffenheit der Zählung beeinflusst. Nach den Mitteilungen von FROBENIUS über die Wichtigkeit der Zahl vier bei den Yoruba wird man nicht überrascht sein, auch sonst in weiten Gebieten diese Zahl hervorgehoben zu finden, am meisten in  $8 = 4 + 4$ . Sehr oft überlagert das Dezimalsystem ein älteres vigesimales. Am auffallendsten findet SCHMIDL das tiefe Eindringen des senalen Systemes in die Zählung Westafrikas, zu dessen Erklärung alte kulturelle Beziehungen zu Ägypten und sogar zu den semitischen Völkern Asiens herangezogen wurden. Den Soziologen wird es interessieren, daß auch bei den Hamiten die bei Semiten und Indogermanen auftretende Scheu vor der Zählung von Menschen und wertvollem Besitze zu finden ist.

P. STAUDINGER macht (Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 203—204) Mitteilung von einer Stein-

dirigea tout d'abord vers l'est, puis vers le nord. En mai elle suivit le fleuve qui naît de la réunion du Kan-tschu et du Su-tschu et coule vers le sud de la Mongolie. Là, STEIN croit avoir reconnu d'anciennes régions ayant autrefois appartenu au peuple de nomades sur qui régnait Kansu, et d'où sortirent en vagues successives les «Indo-scythes» et les «Huns» qui transformèrent si profondément l'aspect du tableau des peuples en Orient et en Occident. En étudiant les ruines de Chara-choto, STEIN découvrit que cette ville doit être identifiée avec une de celles déjà mentionnées par Marco Polo. Les voyageurs qui voulaient atteindre Karakorum, la capitale de l'ancienne Mongolie, devaient s'y approvisionner pour une expédition de 40 jours à travers le désert (Times, Londres, 7 avril 1915).

### Afrique.

Dans son étude sur «Nombre et compte en Afrique», M. SCHMIDL a comparé pour la première fois toutes les contrées de ce continent les unes avec les autres (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 45, 1915, 165—209). Il résulte de cette comparaison que l'on ne doit pas attribuer aux noms de nombre autant d'importance dans les problèmes ethnologiques, que certains l'ont admis. On remarque souvent dans ce domaine aussi des influences étrangères. On ne trouve plus nulle part un état pur. «En ce qui concerne l'incapacité, si souvent rappelée, de l'homme primitif à compter de longues séries, on ne saurait accueillir de semblables nouvelles avec trop de prudence.» Souvent deux courants, ou davantage, ont eu une influence sur la manière primitive de compter. Après les communications de FROBENIUS sur l'importance du nombre quatre chez les Yoruba, on ne sera pas étonné de trouver que ce nombre joue aussi un rôle spécial dans d'autres contrées, surtout dans l'égalité  $8 = 4 + 4$ . Très souvent le système décimal est superposé à un système vigésimal plus ancien. Le cas qui paraît le plus frappant à SCHMIDL, est la pénétration du système senale dans le calcul de l'Afrique occidentale, et elle l'explique en invoquant d'anciennes relations avec la civilisation de l'Égypte, ou même des peuples sémitiques de l'Asie. Le fait, que l'on trouve chez les Hamites cette frayeur à compter les hommes et les biens précieux, qui existe aussi chez les Sémites et les Indogermains, intéressera les sociologues.

P. STAUDINGER fait dans la Zeitschr. f. Ethnol., 47, 1915, 203—204 une communication sur une



keule und zwei großen Bogen mit langen Holzpfeilen von den Burun, die zwischen den Aghner-Dinka und der abessinischen Grenze wohnen und 1913/14 von J. KONIETZKO besucht wurden. Die durchbohrte Kugel der Steinkeule umfaßt den glatten Stock<sup>1</sup>. Die beiden über mannshohen eigenartigen Bogen und Holzpeile erinnern sehr an Formen der Südsee.

M. G. BERNARD gibt in der *Revue Cong.*, 3, 1913, 3—39 eine ausführliche Schilderung der Badjo im südlichen Quellgebiet des Uëlle. Sie sind ein seßhaftes Volk mit gut entwickeltem Ackerbau, der, wie die Töpferei, fast ausschließlich den Frauen obliegt. An Körperdeformationen üben sie die Verlängerung des Schädels, die Tätowierung, die Beschneidung, die Durchbohrung der Nasenflügel und Ohren, die Anfeilung der Zähne. Als ehemalige Menschenfresser lieben sie das Fleisch, nähren sich aber vorwiegend von Pflanzen, besonders von Mais, Bananen, Manioc usw. Palm- und Bananenwein werden zeitweise reichlich genossen, sie rauchen Tabak und Hanf. Ein gewisser Fisch nepoko ist allen zu essen verboten, nur die Sklaven dürfen davon genießen. Die Kleidung ist primitiv, Schuhe sind unbekannt. Der Grundriß des Hauses (mit einem einzigen Raum) war früher viereckig, jetzt sieht man auch runde Formen. Reinlichkeit ist eine ihrer Haupttugenden. Vor dem Affen nango haben sie einen gewissen abergläubischen Respekt. Amulette sind stark im Gebrauch; in jedem Dorfe wohnt ein Zauberer. Die Jagd auf Elefanten und Leoparden ist am ehrenvollsten. Letzterer wird ausschließlich von einem „Beamten“, dessen Würde erblich ist, auf dem Hauptplatze des Dorfes in Stücke geteilt, von denen jeder Bewohner eines erhält und ißt.

### Amerika.

Unter allgemeiner Zustimmung der Mitglieder war die ursprünglich für den 5. Oktober 1915 in Washington angesetzte Abhaltung des Internationalen Amerikanistenkongresses auf unbestimmte Zeit vertagt. Es war das geschehen

massue en pierre et sur deux grands arcs avec longues flèches en bois provenant des Burun qui habitent entre les Aghner-Dinka et la frontière abyssinienne et furent visités en 1913/14 par KONIETZKO. Le manche uni de la massue est enfoncé dans la boule qui est percée de part en part<sup>1</sup>. Les deux arcs d'une espèce particulière, qui sont plus hauts que de hauteur d'homme, et les flèches en bois rappellent certaines formes de la mer du sud.

M. G. BERNARD donne dans la *Revue Cong.*, 3, 1913, 3—39 une description détaillée des Badjo, qui habitent dans le sud de la région où le Uëlle prend sa source. C'est un peuple sédentaire avec une agriculture bien développée, qui, ainsi que la fabrication des poteries, incombe presque exclusivement à la femme. Comme déformation du corps ils pratiquent l'allongement du crâne, le tatouage, la circoncision, le percement des ailes du nez et des oreilles, le limage des dents. Ayant été autrefois anthropophages, ils aiment la chair, mais se nourrissent cependant surtout de plantes, en particulier de maïs, de bananes, de manioc, etc. De temps en temps ils boivent copieusement du vin de palme et de banane, ils fument du tabac et du chanvre. Il est défendu à tout le monde de manger de la chair d'un certain poisson nepoko, seuls les esclaves peuvent en goûter. L'habillement est primitif, les chaussures sont inconnues. Les maisons (avec une seule pièce) étaient autrefois quadrangulaires, mais maintenant on en voit aussi de rondes. La propreté est une de leur principales vertus. Ils ont à l'égard du singe nango un certain respect superstitieux. Les amulettes sont très répandus, dans chaque village réside un sorcier. La chasse à l'éléphant et au léopard donne une très grande considération. Le léopard est découpé, sur la place du village, exclusivement par un «fonctionnaire» dont la dignité est héréditaire et chaque habitant en reçoit et en mange un morceau.

### Amérique.

La tenue du Congrès international des Américanistes, qui primitivement devait commencer à Washington le 5 octobre 1915, avait été renvoyée avec l'assentiment des membres à une date indéterminée. Cette décision avait été

<sup>1</sup> Vgl. die Verbreitung der Kolbenkeule in der Südsee im Gebiet der Zweiklassenkultur bei F. GRAEBNER, „Kulturkreise in Ozeanien“ (*Ztschr. f. Ethnol.*, 37, 1905, S. 32) und „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten“ (*„Anthropos“*, 4, 1909, S. 742.)

<sup>1</sup> Sur la diffusion de la massue dans la mer du sud dans le cercle culturel des deux classes, voir les études de F. GRAEBNER: „Kulturkreise in Ozeanien“ (*Ztschr. f. Ethnol.*, 37, 1905, p. 32) et „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten“ (*„Anthropos“*, 4, 1909, p. 742).

mit Rücksicht auf die Gelehrten des europäischen Kontinents, denen der Krieg zurzeit die Teilnahme unmöglich macht. Da der Krieg sich aber wider Erwarten in die Länge zieht, und überhaupt vorderhand kein Ende desselben abzusehen ist, hat nun das Organisationskomitee beschlossen, die Tagung noch im genannten Jahre, und zwar in der Zeit vom 27. bis 31. Dezember in Washington stattfinden zu lassen. Geplant ist eine Kooperation mit „The Anthropological Section of the Pan-American Scientific Congress“, „The American Anthropological Association“, „The American Historical Association“, „The American Folk-Lore Society“ und „The Archeological Institute of America“. — Was den „Pan-American Scientific Congress“ betrifft, so tagte derselbe zum erstenmal zu Santiago in Chile vom 25. Dezember 1908 bis zum 5. Jänner 1909. Die zweite Tagung nun gedachte er in Washington zu begehen vom 27. Dezember 1915 bis zum 8. Jänner 1916 (*Americ. Anthropol.* 17, 1915, 624—625).

E. SAPIR macht Mitteilung von der genetischen Verwandtschaft, die er für das Athabaskische, Haida und Tlingit aufgedeckt hat (*Americ. Anthropol.*, 17, 1915, 534—558). Hatten BOAS und SWANTON schon von einem Zusammenhang des Haida mit dem Tlingit gesprochen, und hatte BOAS ferner auch das Athabaskische mit der Haida-Tlingit-Gruppe zusammengestellt, so erbringt doch SAPIR erst den wissenschaftlichen Beweis für die Verwandtschaft, in der die genannten Sprachen zueinander stehen. SAPIR führt das durch in lexikalischer, phonetischer und morphologischer Hinsicht und glaubt, daß nunmehr ein Zweifel an der Zusammengehörigkeit dieser Sprachen nicht mehr statthaft sei. Er nennt die ganze Gruppe die Na-dene-Sprachen, welche Benennung er auch begründet. Als ursprüngliches Ausgangszentrum der Na-dene-Sprachen glaubt SAPIR das nordwestliche Nordamerika, genauer das südliche Alaska, das angrenzende nördliche Britisch-Columbia und das südliche Yukon-Territorium bezeichnen zu sollen. In erweiterter Form werden SAPIR's Ausführungen demnächst erscheinen als „A memoir of the Anthropological Series of the Geological Survey of Canada“.

TH. DE BOOY fand auf einer Expedition nach dem östlichen Santo Domingo interessante präkolumbische Tonwaren in großen Kalksteinhöhlen. Die meisten Gefäße waren Wasserkrüge, darunter auch zwei Filter. Manche sind kunstvoll mit plastischem Schmuck versehen. Zwei von den dekorativen Elementen kommen auch in weiter

prise en considération des savants européens, dont la participation est rendue impossible par la guerre. Mais comme celle-ci, contrairement à l'attente, se prolonge, et qu'il est d'ailleurs pour le moment impossible d'en prévoir la fin, le comité d'organisation vient de décider que la tenue du Congrès aurait lieu cette année même à Washington du 27 au 31 décembre. Une coopération est projetée avec «The Anthropological Section of the Pan-American Scientific Congress», «The American Anthropological Association», «The American Historical Association», «The American Folk-Lore Society» et «The Archeological Institute of America». — En ce qui concerne le «Pan-American Scientific Congress», il se réunit pour la première fois à Santiago en Chili du 25 décembre 1908 au 5 janvier 1909. Il se proposa de se réunir pour la seconde fois à Washington du 27 décembre 1915 au 8 janvier 1916 (*Americ. Anthropol.*, 17, 1915, 624—625).

E. SAPIR communique dans *Americ. Anthropol.*, 17, 1915, 534—558, sa découverte de la parenté génétique de l'Athabasque, du Haida et du Tlingit. BOAS et SWANTON avaient déjà, il est vrai, parlé d'une relation entre le Haida et le Tlingit, et de plus, BOAS avait rattaché aussi l'Athabasque au groupe Haida-Tlingit, mais SAPIR est le premier à apporter la preuve scientifique de la parenté primitive qui existe entre ces langues. Il l'établit au point de vue lexicographique, phonétique, morphologique, et croit que désormais il n'est plus permis de mettre en doute la parenté de ces langues. Il appelle le groupe tout entier, groupe des langues Na-dene, et il justifie cette dénomination. Comme centre d'origine des langues Na-dene il croit devoir désigner le nord-ouest de l'Amérique du Nord; pour préciser davantage: le sud de l'Alaska, la partie septentrionale de la Colombie anglaise contiguë à l'Alaska, et le sud du Territoire Yukon. L'exposé de SAPIR paraîtra bientôt sous une forme plus développée comme «A memoir of the Anthropological Series of the Geological Survey of Canada».

TH. DE BOOY trouva au cours d'une expédition dans l'Est de Saint Domingue d'intéressantes poteries précolombiennes dans de grandes grottes calcaires. La plupart des vases étaient des cruches; il y avait aussi deux filtres. Certaines de ces poteries sont artistiques et munies d'ornements plastiques. Deux des éléments dé-

Verbreitung auf dem Festland vor (Amer. Anthr. 17, 1915, 69—97).

MORTEN P. PORSILD veröffentlicht im Amer. Anthr. 17, 1915, 1—16, eine Studie über die Schraube bei den Eskimo. Der Verfasser hält es für fast sicher, daß die Schraube eine selbständige Erfindung der Eskimo ist, da sie sich schon in alten Gräbern aus der Zeit vor der Ankunft der Europäer in Grönland findet. B. LAUFER ist mit der Beweisführung nicht ganz einverstanden (Amer. Anthr. 17, 1915, 396—406). Bevor man dem Resultate PORSILD's völlig bestimmen kann, müssen die Volkserzählungen geprüft werden, welche die Schraube erwähnen, ferner die Verbreitung der Schraube innerhalb der von Eskimo bewohnten Gebieten, die verschiedenen Formen und Herstellungsarten usw. Daß die Eskimo in Grönland kein eigenes Wort für die Schraube im allgemeinen besitzen, sei kein günstiges Zeichen. Wie die Griechen des zweiten Jahrhunderts v. Chr., die ersten Erfinder der Schraube, den Namen von der schraubenähnlichen Schnecke hergeleitet haben, so könnte auch bei einem der Eskimostämme ein Name gefunden werden, der die Erfindung etwas verständlicher mache, etwa im Zusammenhang mit dem gewundenen Stoßzahn des Narwal, wie Miss WARDLE vermutet. Wegen der außergewöhnlichen Tragweite einer solchen Erfindung müsse die Prüfung ganz sorgfältig geführt werden.

coratifs sont aussi très répandus sur le continent (Amer. Anthr., 17, 1915, 69—97).

MORTEN P. PORSILD publie dans Amer. Anthr., 17, 1915, 1—16, une étude sur la vis chez les Esquimaux. L'auteur tient pour presque certain que la vis est une invention originale des Esquimaux, parce qu'on la trouve dans des tombes anciennes, d'une époque antérieure à l'arrivée des Européens en Grönland. B. LAUFER n'accepte pas complètement l'argumentation (Amer. Anthr., 17, 1915, 396—406). Avant de souscrire sans réserve à la conclusion de PORSILD, il faudrait examiner les récits populaires qui mentionnent la vis, en outre la diffusion de celle-ci à l'intérieur des pays habités par les Esquimaux, ses différentes formes, les divers procédés de fabrication, etc. Que les Esquimaux de Grönland ne possèdent aucun terme spécial pour désigner la vis en général, n'est pas un indice favorable. De même que les Grecs du deuxième siècle avant J.-Ch., les premiers inventeurs de la vis, en ont dérivé le nom de l'escargot, qui a une forme semblable, on pourrait aussi trouver chez l'une des tribus esquimoises un mot qui expliquerait de quelque manière l'invention, par exemple en la rattachant à la défense contournée du narval, selon la conjecture de Miss WARDLE. Vu la portée exceptionnelle d'une telle découverte, l'enquête devrait être conduite avec beaucoup de soin.

## Ozeanien und Australien.

„Studien an Eingeborenen von Neu-Süd-wales und an australischen Schädeln“ ist der Titel einer anthropologischen Arbeit, die R. PÖCH in den „Mitt. der Anthropol. Ges. in Wien“, 45, 1915, 12—94“ veröffentlicht, und die auch mehrere für den Ethnologen bemerkenswerte Einzelheiten enthält. Die Daten beziehen sich auf australische Eingeborene von Copmanhurst, das bei Grafton am Clarence-Flusse im nord-östlichen Neu-Süd-wales gelegen ist. Wie sehr man früher auch versucht, die Eingeborenen an das „Aboriginal-Home“ zu fesseln, um aus dem herumstreifenden Jägervolk ein ackerbautreibendes zu machen, so bemüht man sich heute gar nicht mehr, das zu erreichen, da es nicht gelingt, die Leute solange zurückzuhalten, bis sie die selbstgebauten Früchte ernten können. PÖCH erinnert daran, wie man bei den Buschmännern die gleichen Erfahrungen macht. Die Zahl der Eingeborenen nimmt auch in Neu-Süd-wales Jahr für Jahr ständig ab. Im Jahre 1902 betrug ihre dortige Gesamtzahl 6828; davon waren nur mehr

## Océanie et Australie.

Etudes sur les Indigènes de New-South-Wales et sur des crânes australiens, telle est le titre d'une étude anthropologique que R. PÖCH publie dans les „Mitt. der Anthropol. Gesellsch. in Wien“, 45, 1915, 12—94, et qui contient plusieurs détails intéressants aussi pour l'ethnologue. Les données se rapportent à des indigènes australiens de Copmanhurst, qui est situé près de Grafton sur le fleuve Clarence dans le nord-est de New-South-Wales. On s'est beaucoup efforcé autrefois de fixer les indigènes à l'«Aboriginal Home» pour faire d'un peuple nomade, un peuple d'agriculteurs, mais aujourd'hui on ne se préoccupe plus d'atteindre ce résultat, car il est impossible de les retenir jusqu'à ce qu'ils puissent moissonner la récolte qu'ils ont préparée eux-mêmes. PÖCH rappelle que l'on a fait la même expérience chez les Boschimanés. Le nombre des indigènes diminue aussi constamment dans New-South-Wales d'une année à l'autre. Leur nombre total s'élevait en 1902 à 6828, parmi lesquels 2880 étaient de race pure, les autres 3948 étaient



2880 reinrassig, die übrigen 3948 Mischlinge. Bei dem vollständigen Zerfall der Stammesorganisation schwindet das Interesse an der Familie und damit der Kindersegen.

O. SCHLAGINHAUFEN schreibt über die Stellung der Photographie in der anthropologischen Methodik und die Pygmäenfrage in Neuguinea (Zeitschr. f. Ethnol. 47, 1915, 53—58). Die Ausführungen des Verfassers sind veranlaßt durch einen Artikel von NEUHAUSS<sup>1</sup>, worin seine Arbeit über die Pygmäenfrage in Neuguinea<sup>2</sup> in verschiedenen Punkten angegriffen wurde. In bezug auf die anthropologische Methodik gingen die Ansichten beider Forscher vielfach auseinander. Das war auch der Fall hinsichtlich der Photographie. Und SCHLAGINHAUFEN sagt hier, daß er sich nicht gegen die Anwendung derselben im Dienste der Anthropologie gewendet, wohl aber dagegen, daß man Forderungen an sie stelle und Ergebnisse von ihr erwarte, denen sie nicht gerecht werden könne. Auch die vollkommenste Photographie mache die Beobachtung nicht überflüssig, und diese sei stets am Objekt selber oder an der Photographie nachzuholen. Am Schlusse verbreitet sich der Autor darüber, wie er aus rein wissenschaftlichen Erwägungen heraus bei seinen anthropologischen Untersuchungen in Neuguinea das PÖCH'sche Beobachtungsmaterial dem von NEUHAUSS vorgezogen habe.

Über das primitive Denken, insofern es besonders sich äußert in Gebräuchen bei Pockenkrankheiten auf Java und anderswo, schreibt in eingehender Weise F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN (Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, deel 71, 1915, 1—342). Der Verfasser wendet sich entschieden gegen den alles beherrschenden Pan-Animismus, der unmöglich eine primitive Denkäußerung sein könne, und bekennt sich als Anhänger des jüngeren Prä-Animismus. Er schließt mit dem Wunsche, daß die Ethnologie letzterem mehr Recht widerfahren lassen möge, was ihr gewiß zum Heile gereiche.

des métis. Par suite de la complète décadence de l'organisation des tribus, l'intérêt pour la famille, et avec lui l'intérêt pour la procréation d'enfants, a disparu.

O. SCHLAGINHAUFEN écrit sur la place de la photographie dans la méthode de l'anthropologie et sur la question des Pygmées en Nouvelle Guinée dans la Zeitschrift für Ethnologie, 47, 1915, 53—58, pour répondre à un article de NEUHAUSS<sup>1</sup>, dans lequel son travail sur la question des Pygmées en Nouvelle Guinée<sup>2</sup> était attaqué en divers points. Relativement à la méthode de l'anthropologie, les vues des deux savants divergent souvent. C'est aussi le cas à l'égard de la photographie. A ce sujet, SCHLAGINHAUFEN dit qu'il n'a pas voulu critiquer l'emploi de la photographie en anthropologie, mais seulement ceux qui lui demandent des services, et attendent d'elle des résultats qui sont hors de sa portée. Même la photographie la plus parfaite ne rend pas l'observation superflue, et celle-ci doit toujours être ajoutée à celle-là, soit qu'on la pratique sur l'objet lui-même, soit sur la photographie. En terminant, l'auteur s'étend sur les raisons d'ordre purement scientifique qui, dans ses recherches anthropologiques en Nouvelle Guinée, lui ont fait préférer pour l'observation les matériaux livrés par PÖCH à ceux de NEUHAUSS.

F. D. E. VAN OSSENBRUGGEN traite en détail de la pensée primitive, telle qu'elle se manifeste dans les pratiques en usage dans la variole à Java et ailleurs (Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië, deel 71, 1915, 1—342). L'auteur combat résolument le pan-animisme régnant, qui ne peut pas être une conception primitive, et se déclare partisan du récent pré-animisme. En terminant, il exprime le vœu que l'ethnologie rende davantage justice à ce dernier, ce qui serait certainement dans son propre intérêt.

<sup>1</sup> Die Pygmäenfrage in Neuguinea (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 753—754); s. auch „Anthropos“, IX (1914), S. 1020.

<sup>2</sup> Über die Pygmäenfrage in Neuguinea (Festschrift der Dozenten der Universität Zürich, 1914, S. 181—201).

<sup>1</sup> Die Pygmäenfrage in Neuguinea (Zeitschr. f. Ethnol. 46, 1914, 753—754); v. aussi „Anthropos“, IX (1914), p. 1020.

<sup>2</sup> Über die Pygmäenfrage in Neuguinea (Festschrift der Dozenten der Universität Zürich, 1914, p. 181—201).

## Bibliographie.

**Leopold von Schroeder.** *Arische Religion.* Erster Band: Einleitung. Der alt-arische Himmels-gott, das höchste gute Wesen. H. HAESSEL's Verlag, Leipzig 1914. VIII + 618 SS. Groß-Oktav. Preis: Mk. 10.—, geb. Mk. 13.—.

Als reife Frucht langjähriger hingebungsvoller Forschertätigkeit auf dem Gebiete der Vergleichung der indogermanischen, oder wie der Verfasser zu sagen vorzieht, arischen Völker, beginnt hier ein Werk zu erscheinen, das sicher nicht verfehlen wird, in der Geschichte dieser Wissenschaft Epoche zu machen, und wohl auch bestimmt ist, weit darüber hinaus Wellen zu schlagen und Umwandlungen einzuleiten. Zwar werden die Erörterungen, die es hervorrufen wird, lebhaft genug, selbst hitzig und erregt sein, — obwohl es gar nicht „aggressiv“ vorgeht —, aber wir glauben, daß durch all das die Kraft seiner Wirkung nicht vermindert, sondern eher verstärkt werden wird.

Im Verein mit der umfassenden Gelehrsamkeit des Verfassers, die im Ganzen wie im Einzelnen eine reiche Anzahl überraschender glänzender Forschungsergebnisse zutage fördert, sind es insbesondere zwei Punkte, die ein ungewöhnlich hohes Interesse für das Werk wachrufen werden: die weitgehendste Heranziehung der Ethnologie und die Stellungnahme zu der Primitivität des höchsten Wesens in der Entwicklung der Religion überhaupt und der Indogermanen insbesondere,

Was zunächst die Heranziehung der Ethnologie betrifft, so wird sie allerdings jetzt in der Indogermanistik schon ziemlich vielseitig geübt, wie u. a. die beiden gleichfalls vor kurzem erschienenen Werke: K. HELM, „Altgermanische Religionsgeschichte“ (Heidelberg, 1913), und S. FEIST, „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen“ (Berlin 1913), erkennen lassen. Aber LEOPOLD VON SCHROEDER gehört mit zu den Bahnbrechern dieser Bewegung, die im Anfang von vielen Indogermanisten mit der gleichen „vornehmen“ Geringschätzung abgelehnt wurde, die einstmals die klassischen Philologen den ersten Indogermanisten entgegen gebracht hatten<sup>1</sup>. So nimmt bei v. SCHROEDER die Ethnologie nicht bloß äußerlich einen breiten Raum ein — hier besonders die 169 Seiten der Einleitung —, sondern begleitet und durchdringt in organischer Verbindung das Ganze, so daß immer wieder Abweisungen unrichtiger Anschauungen und Annahme richtiger Resultate auch durch die Ethnologie gestützt werden können.

Am meisten gelangt naturgemäß die Ethnologie zur Geltung in der allgemeinen Einleitung, welche zuerst das „Wesen der Religion“ bestimmt (S. 12—35), die Universalität der Religion darlegt (S. 36—47), über den Ursprung (S. 48—105) und die dreifache Wurzel der Religion (S. 106—148) handelt und in engem Anschluß daran über „Moral, Poesie und Denken in ihren ersten Beziehungen zur Religion“ (S. 139—169) sich verbreitet.

Das Wesen der Religion definiert der Verfasser, nachdem er eine lange Reihe anderer Bestimmungen geprüft und abgelehnt, als „Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende Wesen oder Mächte, das Gefühl der Abhängigkeit von denselben und das Bedürfnis, sich mit ihnen in Einklang zu setzen“ (S. 24). Diese Wesensbestimmung der Religion hat viele Vorzüge. Der eine Mangel, den sie meines Erachtens enthält, ist verursacht durch eine zu weitgehende Berücksichtigung des Buddhismus; diese hat nämlich den Zusatz „oder Mächte“ veranlaßt, nach welchem die Religion auch auf etwas Unpersönliches — bei dem Buddhismus das der Welt inhärierende Sittengesetz — gerichtet sein könnte. Ich habe mich dagegen schon früher ausgesprochen<sup>2</sup>, indem ich darauf hinwies, daß die große Masse der Buddhisten in der tatsächlichen Verehrung oft zahlloser Götter und „Heiliger“, an erster Stelle Buddhas selbst, doch wieder das persönliche Element in die Religion hineinbringt; der strengere Buddhismus, den die kleinere Zahl der eigentlich Wissenden dann noch festhielte, könnte in der Tat nicht mehr als Religion, sondern kaum anders denn als eine (atheistische) Moralphilosophie be-

<sup>1</sup> Vgl. dazu SCHMIDT, „Ursprung der Gottesidee“, S. 39 ff.

<sup>2</sup> „Ursprung der Gottesidee“, S. 5, Anm.

zeichnet werden. Ich füge jetzt noch hinzu, daß bei der Zulassung von unpersönlichen „Mächten“ in die Definition es fast unmöglich erscheint, einen durchgreifenden Unterschied der Religion von der Zauberei noch zu erfassen.

Mit Entschiedenheit verteidigt v. SCHROEDER in umfassender ethnologischer Beweisführung die Universalität der Religion. Er glaubt sogar, daß TYLOR — der ja die tatsächliche Universalität der Religion selbst verteidigt — zu weit gehe, wenn er theoretisch die Möglichkeit von Menschenstämmen ohne Sprache oder ohne Religion zugestehe, und er schließt mit den schönen Worten: „Der tatsächliche Befund, nach dem es solche Menschenstämme nicht gibt, ruht hier, wie ich meine, auf einer inneren Notwendigkeit. Sprache und Religion unterscheiden den Menschen vom Tiere. Ohne sie ist er noch nicht Mensch. Mit ihnen, durch sie wird er es, mit ihnen eröffnen sich ihm unermessene Weiten der Entwicklung aufwärts, und immer weiter aufwärts“ (S. 46—47).

In dem Kapitel „Ursprung der Religion“ offenbart sich dann des Verfassers Stellungnahme auch gegenüber der Frage des höchsten Wesens in der primitiven Religion. Die Religion geht nach ihm aus drei Wurzeln hervor, die ihrerseits voneinander unabhängig sind und jede einen selbständigen Ursprung haben, aber dann im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung in mannigfacher Weise sich miteinander verschlingen und sich gegenseitig beeinflussen. Die erste Wurzel ist die Naturverehrung, die aus dem Personifikationsdrang und dem Kausalitätsbedürfnis hervorgeht und durch die Entwicklung der Sprache gefördert wird; sie sog ihre Kraft aus der großen Tatsache des Lebens in der Natur, im Menschen selbst, im Tier- und im Pflanzenreiche. Die zweite Wurzel ist der Seelenglaube, der Seelenkult, der aus der großen Tatsache des Todes hervorgeht, durch Traumerscheinungen und Visionen genährt wird und in der Seelenpflege — mancherlei Begräbnis- und Trauergebräuchen, besonders den Speiseopfern — sich weiter entfaltet. Aus der Verbindung beider geht der Begriff des selbständigen Geistes, als des letzten Trägers von Leben und Bewegung, hervor, der dann, hinter die Naturerscheinungen verlegt, allmählich statt der Personifikation die Vergeistigung derselben durchführt. Bezüglich des Zeitverhältnisses dieser beiden Grundelemente heißt es: „Das eine ist ebenso fundamental und ebenso alt wie das andere“ (S. 78). So die Einseitigkeit des ausschließlichen Naturmythologismus oder des ausschließlichen Animismus überwindend, bleibt der Verfasser aber auch bei der entsprechenden Anerkennung beider nicht stehen, sondern erkennt voll und ganz jene „merkwürdige Tatsache“ an, „die sich mit den herrschenden Theorien vom Ursprung der Religion aus dem Seelenkult, aus dem sogenannten Animismus, oder aus der Naturverehrung schlechterdings nicht in Einklang bringen läßt“ (S. 81). Diese Tatsache, die ihm als die dritte selbständige Wurzel der Religion gilt, ist die Anerkennung eines höchsten guten, schöpferischen Wesens bei den meisten — wenn nicht bei allen — gerade der kulturell am tiefsten stehenden Völker. Diese Tatsache legt er dann in umfassender Weise dar<sup>1</sup> und verteidigt sie nachdrücklich gegen alle Einwände. Er findet diesen Glauben an ein höchstes Wesen überall so klar bezeugt, daß er seine Verwunderung über ihre bisherige Vernachlässigung in der religionsgeschichtlichen Forschung nicht zurückhält und es offen ausspricht: „Mehr noch standen seiner richtigen Wertung und Anerkennung aber die herrschenden Vorurteile im Wege, insbesondere die sogenannten animistischen Theorien, die für viele Forscher zu einer Art Dogma geworden sind“ (S. 83)<sup>2</sup>. Als durchgehenden Charakterzug des höchsten Wesens wird die reine Güte hingestellt; die Gebote der Moral sind seine Gebote; bei vielen Völkern wird es zugleich als Schöpfer der Welt und der Menschen gefaßt. „Denkt man sich nun das höchste gute schöpferische Wesen als großen Geist, den man mit Opfer

<sup>1</sup> Zu dem von P. L. CADIÈRE (S. 98) über die Religion der Anamiten Mitgeteilten sind jetzt noch die beiden seitdem von dem gleichen Verfasser im „Anthropos“ veröffentlichten Abhandlungen nachzutragen: „Philosophie populaire annamite“, „Anthropos“, II (1907), S. 116 ff., besonders S. 118—124, und „Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam“, „Anthropos“, V (1910), S. 519 ff., besonders S. 519—527.

<sup>2</sup> Bei v. SCHROEDER datiert die Anerkennung dieses Glaubens nicht erst von gestern; sondern er war es, der ANDREW LANG's bahnbrechendes Werk „The making of Religion“ (London 1898) in Österreich und Deutschland alsbald zur Geltung brachte in einem 1902 in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag über die Anfänge der Religion, bei dem auch der Schreiber dieser Zeilen zugegen war und die erste Nachricht von der neuen Theorie A. LANG's erhielt. Seitdem hat v. SCHROEDER in mehreren Publikationen seinen Standpunkt vertreten; siehe darüber mein „Ursprung der Gottesidee“, S. 111.



und Gebet ehren muß, als Vater der Welt und des Menschengeschlechtes, im Himmel wohnend, oder geradezu „Himmel“ genannt, und mit ihm quasi-identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion, Naturverehrung, Geisterkult und Glaube an ein höchstes gutes Wesen, zusammengewachsen, und es läßt sich begreifen, daß dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muß. Dieses Ziel der Entwicklung sehen wir in der Tat an manchen Punkten der Erde erreicht“ (S. 100—101).

Das sind alles klar und fest gezeichnete Linien. Ein Schwanken, stärker und folgenreicher als es auf den ersten Blick zutage tritt, beginnt bei der Frage: Wie kam der Mensch zu dem Glauben an das höchste Wesen, in dem Religion und Moral so eng miteinander verknüpft sind? S. 101 ff. wird die Antwort gegeben, daß er hervorgegangen sei aus der Gewährwerdung des Sittengesetzes, des Antriebes zu altruistischem Handeln im Innern und der Außenwelt draußen; aus dieser Gewährwerdung sei die doppelte Schlußfolgerung hervorgegangen: „Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der da will, daß wir so handeln!“ und: „Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der das alles gemacht hat!“ und die Verbindung beider: „Der erste Eine ist identisch mit dem zweiten Einen!“ Dieser Eine muß sehr gut und freundlich sein, daß er soviel Gutes gemacht hat. Das muß dasselbe Wesen sein, das von den Menschen ein gutes, selbstverleugnendes Wesen fordert. So wird hier zutreffend dieser kausalforschende Blick in die Innenwelt wie in die Außenwelt als „die große Geburtsstunde der Menschheit als Menschheit, die eigentliche Geburtsstunde der Religion, und mit eins auch die der Moral im menschlichen Verstande des Wortes“ anerkannt (S. 103). Diese dritte Wurzel der Religion führt v. SCHROEDER auf das Altruistische, die Liebe, zurück, die auch „die höhere Einheit von Leben und Tod“, den Ursprüngen der beiden anderen Wurzeln der Religion, sei (S. 110). Das wird dann in geistreicher Weise nach verschiedenen Richtungen hin noch weiter ausgeführt. Dabei wird u. a. auch der Satz aufgestellt, daß die drei Wurzeln der Religion auch den drei Teilen der Menschennatur entsprechen: die Naturverehrung dem sinnlichen, der Seelen- und Geisterkult dem geistigen, der Glaube an ein höchstes gutes Wesen dem sittlichen Teile der Menschennatur (S. 113). In einem besonderen Abschnitt, „Moral, Poesie, Denken“, wird dieser Gedanke weiter verfolgt und dabei besonders der innere naturnotwendige Zusammenhang von Moral und Religion durch eine umfassende Erörterung des religiösen Charakters von Eid und Gottesurteil (Ordal) bei den verschiedenen Völkern dargetan.

Wenn wir jetzt zur Beurteilung dieser mit soviel Geist und Gelehrsamkeit vorgetragenen neuen Theorie übergehen, so ist es besonders unser kulturhistorisches Gewissen, welches uns einige Bedenken eingibt, die sich auf das Verhältnis der drei Wurzeln der Religion zueinander in Zeit und Raum beziehen. Indem wir nachsuchen, wie der Verfasser diese in der Tat nicht leichten Fragen beantwortet, gewahren wir, sozusagen zu unserer Genugtuung, daß sich hier bei ihm selbst ein gewisses Schwanken zeigt. Was zunächst die Frage nach dem relativen Alter der drei Wurzeln betrifft, so wird wenigstens von Naturverehrung und Seelenglaube einmal mit aller Bestimmtheit behauptet: „Das eine ist ebenso fundamental und ebenso alt wie das andere“ (S. 78). Später aber heißt es: „Ob eine von den drei Wurzeln der Religion älter, eine jünger als die andere ist, halte ich für eine kaum zu beantwortende Frage. Tatsache ist, daß sie sich alle drei schon bei den primitivsten Völkern vorfinden und daß sie alle drei mannigfach verschlungen fortleben und fortwirken bis in die Gegenwart. Und mit dieser Tatsache werden wir uns begnügen müssen“ (S. 137—138). Dasselbe Schwanken tritt zutage bei Beantwortung der Frage, ob und wie diese drei Wurzeln bei den verschiedenen Völkern sich finden. Einmal heißt es wieder mit aller Bestimmtheit: „Ich zweifle nicht daran, daß bei gehöriger Kenntnis diese drei Wurzeln der Religion sich bei allen Völkern der Erde nachweisen lassen werden. Doch liegt das nicht immer deutlich zutage. Die Art, wie sie sich verbinden, wie sie wuchern und wachsen, ist sehr verschieden. Es kann die eine oder die andere vorwiegen und so stark sich vordrängen, daß eine andere in den Hintergrund geschoben oder fast verdeckt und verschwunden scheint. Aber sie drängt sich dann oft im Laufe der Zeit wieder hervor und macht sich energisch geltend. Bisweilen auch sind sie alle drei recht harmonisch gleichmäßig nebeneinander entwickelt“ (S. 112). Dann aber lesen wir: „Ob es Völker gibt, bei denen eine dieser Wurzeln nicht vorhanden ist und niemals vorhanden war, lasse ich ebenfalls vorläufig dahingestellt. A priori ist es möglich, doch halte ich es nicht für wahrscheinlich. Hier mag weitere Forschung entscheiden“ (S. 138).

Diese letzteren Worte ergeben die Möglichkeit, mit dem Verfasser übereinzukommen über eine Modifikation seiner Theorie, die wir in der Tat für nötig halten. Sie läßt sich in schlagender Weise dartun, wenn wir eines der Beispiele analysieren, die er anführt, um die Mannigfaltigkeit der Entwicklung der drei Wurzeln und ihre Unzerstörbarkeit darzutun, und merkwürdigerweise ist es gerade dasjenige, welches er seinem nächsten Arbeitsgebiet, Indien, entnimmt. Er weist darauf hin, wie in Indien nach mannigfachem Schwanken der Entwicklung es schließlich zu einer Trimūrti, einer Dreieinigkeit, kommt, in welcher Brahma das alte höchste Wesen repräsentiert, während die Naturverehrung durch Anerkennung Viṣṇus, eines alten Sonnengottes, die Geisterverehrung durch die Emporhebung Rudra-Śivas, eines alten Totengottes — und, fügen wir hinzu, Mondgottes, zur Geltung gelangt (S. 121 ff.). Aber etwas später muß der Verfasser zugeben: „In praxi hat sich die Sache so gestaltet, daß die eine Hälfte von Indien hauptsächlich den Viṣṇu, die andere hauptsächlich den Śiva als höchsten Gott verehrt, während Brahman überhaupt kaum ganz spezielle Verehrer hat“ (S. 123).

Die volle Sachlage ist indes noch viel charakteristischer. In kurzen Worten und in großen Zügen läßt sie sich so ausdrücken: der Süden und der Osten von Indien anerkennt Śiva und weist Mutterrecht auf; der Westen folgt Viṣṇu und hat totemistisches Vaterrecht. Ist schon diese Verbindung mit bestimmten sozialen Formen frappant, so steigert sich das noch bei einem Hinblick auf die ethnologischen Verhältnisse, es gibt hier auch ein Zusammenfallen mit Völkerabgrenzungen: vaterrechtlichen Totemismus und Viṣṇuitismus treffen wir bei den West-Dravida, den Telugu und einem Teil der Kanara, Mutterrecht und Śivaitismus bei den West-Dravida, den Tamil, Tulu und einem anderen Teil der Kanara und noch stärker bei den Muṇḍa-Stämmen und den Khasi. Der mutterrechtliche Charakter dieser letzteren Gruppe offenbart sich auch in der hohen Geltung, welche die weiblichen Göttinnen, wie Kali, Durga u. a. bei ihnen aufweisen, wie überhaupt die ganze Śakti-Theorie auf diese Gruppe zurückgeht; an einer Stelle geht das soweit, daß bei der Verehrung der Tripurasundari alle Anhänger nicht nur glauben sollen, daß Gott ein Weib sei, sondern daß jeder fromme Anhänger als religiösen Dienst die Gewöhnung übt, sich selbst als Weib zu denken, und als höchstes Ziel anstrebt, selbst ein Weib zu werden.

Die kulturhistorische Forschung läßt in der Tat erkennen, daß die Entwicklung der Geisterverehrung, des Animismus mit gewissen Begräbnisformen, mit dem charakteristischen Schädelkult, nicht bei allen Völkern gleichmäßig anzutreffen ist, sondern bei einem bestimmten Kulturkreis, der in wirtschaftlicher Hinsicht den Hackbau betreibt, in soziologischer Beziehung das Mutterrecht übt und in seiner Mondmythologie den Mond als Stammutter der Menschen, als ersten Sterblichen und Führer der Geister, anerkennt. Andererseits ist auch die Verehrung der Naturkräfte nicht allen Völkern unterschiedslos gemein, sondern sie ist in ihrer ausgesprochenen Form vergesellschaftet mit dem Kult der Sonne, die als die ewige Quelle aller Lebens- und Zeugungskraft betrachtet wird und mit Totemismus und Zauberei, die beide in der Darstellung v. SCHROEDERS nicht zu gebührender Anerkennung gelangen<sup>1</sup>; in soziologischer Hinsicht tritt mit dem Totemismus das Vaterrecht auf, in wirtschaftlicher Hinsicht haben wir es mit den sogenannten höheren Jägern zu tun. Das Ganze charakterisiert sich wiederum, da auch auf materiellem Gebiet bestimmte Formen auftreten, als ein besonderer Kulturkreis.

Die beiden hier genannten Kulturkreise gehören aber nicht zu den ältesten, den „primitivsten“, sondern sie stellen zunächst in wirtschaftlicher und dann auch in sozialer Hinsicht schon eine Differenzierung des in den Urkulturen geübten Nahrungsmittelerwerbs dar. Während nämlich in den letzteren der Mensch die Natur nicht bearbeitete, sondern nur sammelte, was sie aus sich selbst ihm darbot (Sammelwirtschaft) und Mann und Frau sich ergänzend zusammenwirkten, der Mann auf der Jagd die Fleischnahrung, die Frau in dem Pflanzensammeln die vegetabilische Nahrung für die Familie beschaffend, ging in dem mutterrechtlichen Kulturkreis die Frau zur Pflanzenzucht über und steigerte dadurch ihre soziale Bedeutung, während in dem totemistisch-vaterrechtlichen der Mann einen größeren Einfluß auf die Tierwelt zu gewinnen suchte. Das volle Gegenstück des mutterrechtlich-pflanzenbauenden Kulturkreises aber ist der vaterrechtlich-viehzüchterische

<sup>1</sup> Der Zauber, den v. SCHROEDER nach dem Vorgang von K. TH. PREUSS in Verbindung mit der Verehrung geistlicher Wesen noch vor die Entstehung der Religion zu setzen sucht, ist nichts so früh Primitives, sondern findet seine volle Entwicklung erst in einem sekundären, eben dem totemistischen Kulturkreis. Vgl. auch mein „Ursprung der Gottesidee“, S. 440 ff.



der Nomadenvölker, der von dem totemistischen innerlich wie äußerlich total verschieden und seinem Ursprung nach vollkommen selbständig ist; hier wird die Tierjagd zur Tierzucht entwickelt.

Wenn nun noch dazu gezeigt werden kann, daß Naturverehrung wie Animismus ihre eigentliche Entwicklung erst in zwei sekundären Kulturkreisen, dem totemistisch-vaterrechtlichen und dem pflanzenbauend-mutterrechtlichen, gefunden haben, so ist das für ihre Altersbestimmung um so bedenklicher, wenn Hand in Hand damit eine entsprechende Zurückdrängung der Verehrung des höchsten Wesens geht. Beides aber läßt sich ethnologisch feststellen. Wenn jetzt aber weiter noch gezeigt werden kann, daß diese letztere gerade in den Urkulturen deutlich vorhanden ist, während Zauberei und Animismus nur relativ gering entwickelt sind — beides glaube ich von zwei so wichtigen Gebieten wie Südostaustralien und den Pygmäenvölkern dargetan zu haben —, so dürfte es schon jetzt schwer fallen, die These in vollem Umfang aufrecht zu halten, sowohl daß jene drei „Wurzeln“ der Religion bei allen Völkern vorhanden gewesen, als auch daß sie von gleichem ethnologischem Alter seien.

Sondern es scheint sich eine andere Auffassung aufzudrängen. Die Religion hat ursprünglich nur eine Wurzel: die Anerkennung und Verehrung eines höchsten Wesens, hervorgegangen „von einer naiv-kindlichen und doch tief sinnig-genialen, aus dem ganzen Wesen des Menschen, seinem ganzen Denken, Fühlen und Verlangen sich losringenden Schlußfolgerung von der Gesamtheit der Welttatsachen, der materiellen, wie der idealen, aus“<sup>1</sup>. Ich meine, daß v. SCHROEDER dieser Auffassung nicht zu fern steht, wenn er gerade die Erfassung der Idee des höchsten Wesens schlechthin als „die eigentliche Geburtsstunde der Religion“ bezeichnet<sup>2</sup>. Und diese Anerkennung des höchsten Wesens findet sich klar und fest schon in den ältesten uns bekannten Kulturkreisen. Geisterglaube und Naturverehrung sowie Zauberei waren zunächst nur in schwachen Anfängen vorhanden, und vor allem, sie hatten damals keinerlei religiöse Bedeutung. Sondern sie waren rein „profane“ Dinge, der Geisterglaube eine Art primitiver Philosophie, die Zauberei eine Art tastender Naturwissenschaft und Technik, die Naturverehrung eine Art Poesie. Erst der bedeutungsvolle Umschwung auf wirtschaftlichem Gebiete, der in den sekundären Kulturkreisen eintrat, ließ die Entwicklung dieser „profanen“ Dinge emporschnellen, in das Gebiet der Religion eindringen, teilweise diese verdrängen, mehr noch sich mit ihr vermischen und dadurch von ihr religiösen Charakter übernehmen. Es muß indes hervorgehoben werden, daß unter den sekundären Kulturkreisen derjenige der viehzüchtenden Nomadenvölker die Verehrung des höchsten Wesens, das sich hier mehr und mehr als Himmelsgott festsetzte, am besten bewahrt hat.

Die Kompliziertheit der Verhältnisse steigert sich nun noch dadurch, daß die sekundären Kulturkreise sowohl unter sich, wie mit den Urkulturen, mannigfache Mischungen eingehen können und so eine Reihe tertiärer Kulturkreise entstehen lassen, bei denen die Herauskenntung der ursprünglichen Komponenten natürlich um so schwieriger ist. Weil wir es bei dem vorliegenden Werk mit den indogermanischen oder arischen Völkern zu tun haben, so interessiert uns besonders jene Mischung von vaterrechtlich-viehzüchterischer Kultur mit mutterrechtlich-pflanzenzüchterischem Hackbau, aus dem die Pflugkultur hervorgeht, die je nach der Stärke der beiden Komponenten vaterrechtlich oder mutterrechtlich sein kann, zumeist aber das erstere ist. Das ist wohl immer der Fall, wenn auch noch eine Mischung mit vaterrechtlichem Totemismus eintritt, die nicht immer den Totemismus, wohl aber oft eine gewisse Lokalorganisation und zumeist die großen solaren Zeugungsgötter mitbringt. In diesem Falle mehr oder minder starker dreifacher Mischung befinden wir uns bei sehr vielen indogermanischen Völkern.

Die Belege für die hier entwickelten Ansichten sind teils in den bisherigen Arbeiten der kulturhistorischen Schule (GRAEBNER, ANKERMAN, FOY, SCHMIDT) geliefert worden, zum andern Teil, besonders was die hervorragende Bedeutung des bisher noch von keinem Forscher als solchen erkannten viehzüchterisch-nomadistischen Kulturkreises betrifft, gedenke ich in dem im Erscheinen begriffenen III. Band „Völker und Kulturen“ des Werkes „Der Mensch aller Zeiten“ sie beizubringen. Wie man sieht, sind die Abweichungen von den von Prof. v. SCHROEDER hier vorgetragenen Lehren im wesentlichen nur relativer Natur, indem sie sich auf das Verhältnis der drei Wurzeln der Religion zu einander beziehen. Die klare und geistvolle Darlegung der drei Wurzeln selbst,

<sup>1</sup> SCHMIDT, „Die Stellung der Pygmäenvölker“. Stuttgart 1910, S. 249.

<sup>2</sup> Siehe das Zitat oben S. 111.



das nachdrückliche Eintreten insbesondere für die primitive Tatsächlichkeit der Anerkennung eines höchsten Wesens bleiben auf jeden Fall anerkannt als wertvolle Vorzüge des ganzen Werkes. Bei der Analysierung des Glaubens an ein höchstes Wesen muß der besondere Fortschritt hervor gehoben werden gegenüber früheren Behandlungen, daß er nicht nur auf die kosmologischen Tatsachen zurückgeführt, sondern in engste Verbindung gebracht wird mit den Tatsachen des sittlichen Selbstbewußtseins, des Gewissens und der Verpflichtung zum Altruismus; denn darin liegt ein überraschender neuer Beweis der inneren, organischen Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit.

Von Einzelheiten aus diesen Abschnitten berühre ich hier nur kurz die Ansicht des Verfassers, daß „die Entstehung des Opfers auf dem Boden der Seelenkulttheorie sich überzeugend einfach erklären und leicht verstehen läßt“ (S. 76), nämlich von dem den Verstorbenen dargebrachten Speiseopfer aus. Ich habe anderswo schon darauf hingewiesen, daß diese Theorie vollständig außer acht läßt die Primitialopfer, die mit Seelenkult nichts zu tun haben, wohl aber aufs Engste verbunden sind mit der Verehrung des höchsten Wesens und gerade auch bei den primitivsten Völkern sich finden, bei denen die Speiseopfer unbekannt sind<sup>1</sup>. Der Verfasser tat also gut daran, seinen Worten die beschränkende Klausel hinzuzufügen: „Vielleicht ist freilich auch diese Erscheinung aus mehrfacher komplizierter Wurzel erwachsen.“

Der Verfasser geht jetzt zu seinem speziellen Gegenstand über, der Religion der arischen Völker. Ganz abgesehen davon, daß unsere Besprechung schon jetzt eine bedeutende Länge erreicht hat — nicht zu lang freilich im Verhältnis zu der Bedeutung des vorliegenden Werkes —, müssen wir uns jetzt auch deshalb kürzer fassen, weil wir hier nicht mehr wagen dürften, eine Kritik des hervorragenden Sanskritisten und Indogermanisten in seinem eigenen Arbeitsbereich vorzunehmen. Wir werden uns daher darauf beschränken, kurz den Gang der Untersuchung und die wichtigsten Ergebnisse darzulegen, um dem Leser wenigstens einigermaßen einen Begriff von der außerordentlichen Bedeutung des Werkes in diesen Fragen und den zahlreichen überraschenden neuen Weitblicken, die es gewährt, zu verschaffen.

Ein vorbereitender Abschnitt „Die Arier“ (S. 170—294) führt mit seinen drei Unterabteilungen „Die Heimat der Arier“, „Die Kultur der arischen Urzeit“ und „Allgemeines über die religiösen Vorstellungen der arischen Urzeit“ in den Gegenstand ein und behandelt eine Reihe äußerst interessanter, aber auch immer noch heiß umstrittener Fragen, wie z. B. ein Blick in das 1913 erschienene Werk von S. FEIST, „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen“, erkennen läßt. Der Verfasser behandelt diese Fragen mit Umsicht und Mäßigung. Nur der hier erstmalig durchgeführte, übrigens sehr wertvolle Versuch, auch die geistige Eigenart des Ariers zu zeichnen, scheint mir allerdings etwas „zu panegyrisch“ (S. 213) ausgefallen zu sein. Es wird hier wie in ähnlichen Darstellungen zu wenig beachtet, daß der Fall der Indogermanen nur ein Spezialfall von der bedeutungsvollen Rolle bildet, welche sämtliche Völker des viehzüchterisch-nomadistischen Kulturkreises für die Gesamtkulturentwicklung der Erde gespielt haben. Der Satz: „Das große Land der arischen Zukunft dürfte . . . wohl Nordamerika sein“ (S. 188) wird sicherlich vielseitigem Widerspruch, auch in Amerika selbst, begegnen.

Seine Auffassung von der hohen Bedeutung der Verehrung des höchsten Wesens auch für die Religion der Arier bringt v. SCHROEDER dadurch zum Ausdruck, daß er diese Wurzel der Religion jetzt zuerst behandelt und ihrer Untersuchung den ganzen noch übrigen Teil des vorliegenden ersten Bandes widmet (S. 295—587). Die zweite Wurzel, die Naturverehrung mit den zu ihr gehörigen Lebensfesten, soll im zweiten, die dritte Wurzel, „Seelengötter und Mysterien“, im dritten Band zur Behandlung gelangen.

In einem allgemeinen Überblick „Der altarische Himmelsgott“ (S. 299—314) werden zunächst die aus der bekannten Wurzel *div* „leuchten“ hervorgegangenen Götternamen der arischen Völker näher untersucht und ihre Beweiskraft für das Vorhandensein eines höchsten Himmelsgottes schon in der arischen Urzeit gegen alle Einwände mit Erfolg verteidigt, besonders treffend auch gegen die Auffassung, die u. a. noch K. HELM in seiner „Altgermanischen Religionsgeschichte“ (Heidelberg 1913, S. 272) vorträgt, daß keine Berechtigung vorliege, bei dem arischen Urvolk schon die Verehrung eines persönlichen Himmelsgottes anzunehmen.

<sup>1</sup> Siehe mein „Ursprung der Gottesidee“, S. 160—166, und „Die Stellung der Pygmäenvölker“, S. 111.

Zur Spezialuntersuchung übergehend wendet sich der Verfasser zuerst den Indern und Persern und speziell der Periode zu, wo beide noch zusammen ein Volk bildeten. Er legt hier die ursprüngliche Identität des Asura Dyāus-pitar zunächst mit Varuṇa dar, von denen ersterer mehr den leuchtenden Taghimmel, letzterer mehr das sternen- und wolkentragende Firmament darstelle; Varuṇa sei ursprünglich ein Beiname Dyāus-pitars gewesen, der mit der Zeit als besondere Göttergestalt von diesem sich loslöste und mehr und mehr in den Vordergrund trat. Die Gesamtheit der von Dyāus-pitar und Varuṇa ausgesagten Prädikate ergeben die schlagendste Ähnlichkeit mit dem Ahuramazdā der Perser. Als besonders charakteristisch werden dann hervorgehoben die enge Vergesellschaftung beider Himmelsgötter mit einem Freundwesen Mithra-Mitra, das seinerseits wieder zu einer sowohl bei den Indern als bei den Persern auftretenden Siebenzahl hoher göttlicher Geister gehört, die dem Himmelsgott zunächst stehen (S. 315—353).

Auf diese Siebenzahl, Ādityas bei den Indern, richten sich nun mehrere scharfsinnige Einzeluntersuchungen, die eine ganze Reihe überraschender Ergebnisse zutage fördern, die um so wichtiger sind, da sie die Grundlage für Vergleichenungen schaffen, die auch zu den übrigen arischen Völkern hinübergreifen. Von diesen Ergebnissen seien hier besonders hervorgehoben die Charakterisierung der Ādityas, die sämtlich mythenlos und keine Naturgötter, sondern gute, freundliche, sündenlose, heilige Götter sind, als siebenfache Ausstrahlungen, Hypostasierungen des einen göttlichen Wesens, die ausgezeichnete Exegese ihrer Namen, die Auffindung des alten Gewittergottes Parjanya als früheren Inhabers der jetzt namenlosen siebenten Āditya-Stellung, die Wahrscheinlichmachung einer früheren Neunzahl des obersten Götterkreises, während die jetzige Siebenzahl, durchaus aber nicht die Idee dieser hohen Götter, auf babylonischen Einfluß zurückzuführen wäre (S. 354—438).

Das gerade Gegenteil von dieser vielfachen Ausstrahlung und Abspaltung, nämlich feste Konzentrierung auf eine göttliche Person des Himmelsgottes, stellt der Verfasser in den zwei folgenden Untersuchungen für den Zeus der Griechen und den Jupiter der Römer fest, deren besondere Eigenart er in glücklicher Weise dartut. Die reiche, oft so anstößige Mythenwelt, in der Zeus erscheint, kann sicher noch umfassender, als der Verfasser es tut, auf spätere Akkretion von Astralmythen, besonders aber von Lunarmythen, zurückgeführt werden (S. 445—482).

In dem jetzt folgenden Abschnitt „Der Himmelsgott bei den Germanen“ (S. 483—523) trägt die Untersuchung der indischen Ādityas wieder reiche Frucht. Denn nachdem zunächst die Gestalt des althochdeutschen Gottes Zio, Ziu, des angelsächsischen Tio, des altnordischen Tyr ins rechte Licht gesetzt ist, das allerdings immer noch spärlich genug bleibt, zeigt die eindringende Untersuchung des Verfassers, daß in dem germanischen Götterkreise noch eine ganze Reihe bisher nicht recht gewürdiger Gestalten vorhanden sind, die, ganz ähnlich den indischen Ādityas und teilweise ihnen auch im Namen gleichend, nichts anderes sind als zurückgedrängte Hypostasierungen des alten Himmelsgottes, dessen Wesen und Funktion sie jetzt durch die ihnen anhaftenden Züge bedeutend bereichern können. Da ist zunächst der Gott Ere, Erch, der, gleichwie Irmin, auch der Wortbedeutung nach dem indischen Āditya Aryaman gleichzustellen ist; ferner Istvi, der Schutzgott der Istaevonen, in seiner Bedeutung „der Echte, Wahnhafte“; dann Ingvi, der Schutzgott der Ingaevonen, zugleich Beiname des nordischen Gottes Freyr „der Herr“ = Asura, in seiner Bedeutung an Mithra „den Gefährten“ mahnend; dann, mit Freyr eng verbunden, Njördhr, der männliche Nerthus, als regenspendender Gott dem Varuṇa ähnlich; ferner vielleicht Heimdallr, ein alter Licht- und Himmelsgott; endlich Fjörgynn, dem altindischen Gewittergott Parjanya wie den litauisch-lettischen Donnergöttern Perkunas und Pehrkons entsprechend, der ebenfalls ein alter Gewittergott gewesen sein muß. Alle diese Götter, wenn wir den zweifelhaften Heimdallr weglassen, ergeben zusammen eine dreifache Dreiheit, also eine Neunzahl, wie sie auch bei indischen Ādityas als wahrscheinlich dargetan worden war.

Die Spärlichkeit des vorhandenen Materials nötigt dazu, in einen einzigen Abschnitt (S. 524—554) die Untersuchung über den Himmelsgott bei den Kelten, Litauern und Letten, Slawen und Phrygern zusammenzufassen, die aber doch besonders bei den Slawen und den Letto-Litauern zu schönen Ergebnissen gelangt.

In dem Schlußkapitel „Der Himmelsgott, das höchste gute Wesen der arischen Urzeit“ (S. 555—587) werden dann die zahlreichen Einzelergebnisse gesammelt, gesichtet und in einer wirkungsvollen Zusammenfassung zur vollen Geltung gebracht. Wir müssen auf das Werk



selbst verweisen und führen hier nur die überraschende Gruppierung an, die sich unter den arischen Völkern entsprechend der spezifischen Eigenart der Ausgestaltung der Himmelsgottidee ergibt. Wir erhalten hier eine östliche Gruppe, in welcher Gott als Bhaga-Bog, der Milde und Gütige, charakterisiert wird: dazu gehören die Inder, die Baktrer und Perser, die Phryger, die Slawen; dann eine westliche Gruppe, wo der Gott als Kriegsgott, dann als Schutzherr der Volksversammlungen, des Stammes-, Volks- und Staatsverbandes betrachtet wird: dazu gehören die Germanen, die Kelten, die Römer, die Griechen. Die Gruppierung ist um so überzeugender, da sie zusammenfällt mit der bekannten Scheidung der Indogermanen in Kentum- und Satem-Völker; die Letto-Litauer, deren religiöse Stellung aus Mangel an Daten nicht zu bestimmen ist, gehören wahrscheinlicher zur östlichen, Bhaga-Gruppe (S. 562—564).

Der Verfasser schließt diesen Band seines bedeutungsvollen Werkes mit den schönen Worten, die wir auch hierhin zum Schluß setzen wollen: „Der Himmelsgottglaube der arischen Urzeit — wenn auch vom Monotheismus weit entfernt, da neben jenem Gotte doch noch zahlreiche andere Götter geglaubt und verehrt wurden, dennoch ein wichtiger und bedeutsamer Glaube —, er erhielt sich seinem Kerne nach in all den Wandlungen und Umgestaltungen späterer Zeiten, er entwickelte sich bei den Persern und Indern in bedeutsamer Weise, und er bereitete die arischen Völker Europas auf die Predigt von dem einen großen Gotte vor, dem Vater im Himmel, zu welchem Jesus Christus seine Jünger aufblicken und beten lehrte“ (S. 587).

Wir sehen mit hoher Erwartung den beiden übrigen Bänden entgegen, mögen sie bald folgen, um das monumentale Gesamtwerk zu vollenden. P. W. SCHMIDT, S. V. D.

### **Viktor Cathrein, S. J. *Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit.***

I. Bd.: Die Kulturvölker. Die Naturvölker Europas, Asiens und Afrikas (nördliche Hälfte). I—XII, 1—694 SS. II. Bd.: Die Naturvölker Afrikas (Südhälfte) und Nordamerikas. I—IX, 1—653 SS. III. Bd.: Die Naturvölker Südamerikas, Australiens und Ozeaniens. I—VIII, 1—592 SS. HERDER'sche Verlagshandlung. Freiburg i. B. 1914.

Das Ziel, das bei vorliegender umfassender Arbeit den Verfasser geleitet, war nicht nur: „... zu zeigen, daß einige sittliche Ideen ein Gemeingut aller Menschen sind, sondern wir wollten alle wesentlichen sittlichen Ideen, wie sie im Dekalog enthalten sind, bei allen Völkern nachweisen ... Namentlich haben wir uns bemüht, dem Zusammenhang nachzuforschen, in dem bei allen Völkern Religion und Moral stehen“ (Bd. I, S. V). „Um den Zusammenhang von Religion und Moral zu erkennen, war es natürlich notwendig, bei den verschiedenen Völkern wenigstens die Grundzüge ihrer Religion darzulegen, ebenso ihre Ansichten über das Fortleben nach dem Tode und den Zustand im Jenseits, wie sie sich namentlich in den Begräbnisgebräuchen offenbaren“ (Bd. I, S. VI). In diesem Sinne nimmt der Verfasser die ethnographischen Quellen vor und erhält eine durchaus bejahende Antwort auf die eingangs (Bd. I, S. 1) gestellte Frage: „Gibt es einen Grundstock von sittlichen Begriffen und Grundsätzen, die von allen Völkern zu allen Zeiten anerkannt waren und die man deshalb als ein unverlierbares Gemeingut aller Menschen bezeichnen kann?“

Wenn der Verfasser in den einleitenden Ausführungen (S. VI und S. 19, 20) bemerkt, daß er sich von vorneherein darauf beschränkt habe, von rein ethnographischen Gesichtspunkten aus das einschlägige Material zusammenzustellen, so wird man dankbar anerkennen, daß dies nach Maßgabe des Raumes in drei umfangreichen Bänden in relativ ausführlichem Maße gelungen ist. Indes werden wir einzelne Bemerkungen, die wir vom ethnologisch-religionswissenschaftlichen Standpunkte zu machen haben, weiter unten folgen lassen, nachdem wir uns zuvor mit einer Bestimmung, die der Verfasser einleitend über die Ethnologie getroffen, kurz auseinandergesetzt haben.

Wir stimmen dem Verfasser rückhaltlos bei, wenn er dort, wo er von der Methode der Behandlung spricht, von der Ethnographie sagt, daß sie sich darauf beschränkt, „aus den Quellen möglichst genau und zuverlässig zu ermitteln, welches der tatsächliche Kulturzustand eines Volkes zu einer bestimmten Zeit gewesen sei, und zwar in materieller und geistiger Beziehung“ (S. 18, 19). Die darauffolgenden Sätze, welche den Charakter der Ethnologie bestimmen sollen,



sind nun nach unserer Ansicht nicht gleich glücklich, ja zum Teil wohl mehr geistreich als richtig. Es heißt: „Die Ethnologie geht weiter. Sie ist, um mich so auszudrücken, die Philosophie der Ethnographie. Sie sucht aus dem durch die Ethnographie ermittelten Material wissenschaftliche Schlüsse zu ziehen und dieses Material zu einer Kulturgeschichte der Menschheit im großen zu verarbeiten, uns die Zusammenhänge der Völker untereinander, die Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Institutionen darzulegen.“ Wie sehr wir dem letzten Satze, der wesentlich gleichsetzt Ethnologie und Kulturgeschichte, beipflichten, ebenso sehr lehnen wir es ab, in der Ethnologie auch nur gewissermaßen die Philosophie der Ethnologie zu sehen. Hat die Ethnographie — hiemit geben wir unsere Auffassung wieder — die Aufgabe, die kulturellen Tatsachen und bis zu einem gewissen Grade auch ihre chronologische Folge (im absoluten oder relativen Sinne) darzulegen, so ist die tiefere Durchdringung des Materials, die Ergründung des historischen Kausalnexus der Tatsachen, die Eruierung der zeitlichen, räumlichen und genetischen Zusammenhänge von Völkern und Kulturen das, was wir unter Ethnologie = Kulturgeschichte verstehen. Daß hierbei eine gute philosophisch-psychologische Ausrüstung dem Forscher die besten Dienste leistet, das irgendwie in Abrede stellen zu wollen, liegt uns gewiß sehr fern; was wir ablehnen, ist nur, in der Ethnologie als solcher irgendeine Art von Philosophie zu sehen. Sie ist das so wenig, als Geschichte als solche jemals Philosophie sein darf. Wie es nun allerdings eine Philosophie der Geschichte gibt, so auch eine Philosophie der Ethnologie, die sich u. a. heute ja vor allem in der Völkerpsychologie repräsentiert.

Jedoch erkennen wir gerne an, daß, abgesehen von der eben kritisierten Bezeichnung der Ethnologie, sich die Darlegungen des Verfassers im übrigen unserer Auffassung wenigstens sehr nähern. Es scheint daher dem Rezensenten nicht ausgeschlossen, daß es sich bei genanntem Ausdruck nur um einen weniger glücklich gewählten Ausdruck handelt. Indes, wie auch immer die diesbezügliche Auffassung des Autors sein mag, für die vorliegende Arbeit bleibt sie jedenfalls ohne besondere Folgen, da sie nur eine ethnographische und keine ethnologische Lösung der vorgesteckten Aufgabe anstrebt.

Diesen ausgesprochen ethnographischen Charakter des Werkes wollen wir nun auch keinen Augenblick aus dem Auge verlieren, wenn wir darangehen, uns zu seinen eigentlichen Darlegungen zu äußern.

Da glauben wir nun zunächst bemerken zu sollen, daß auch bei einer ethnographischen Darstellung die Aufteilung der Völker nach rein geographischen Gesichtspunkten nicht mehr recht empfehlenswert erscheint. Der Verfasser will dieses sein Vorgehen sichtlichweise begründen, wenn er in der Einleitung (S. 19) schreibt, daß er sich nicht eingelassen „auf die Untersuchung der Stammverwandtschaft oder der gemeinsamen Abstammung und Herkunft und der Geschichte der verschiedenen Völker u. dgl. In dieser Beziehung ist — namentlich soweit es sich um die Naturvölker handelt — das allermeiste sehr ungewiß und problematisch“. Bei aller Schätzung des Autors erstet hier doch dem Ethnologen die Pflicht, gegen solche Äußerungen Protest zu erheben. Denn es existiert immerhin gerade hinsichtlich der Zusammengehörigkeit und Altersfolge der Völkergruppen doch eine stattliche Reihe von Tatsachen, die in bezug auf ihre Sicherheit keinen anderen wissenschaftlichen Ergebnissen nachstehen. Daß beispielsweise von den afrikanischen Völkern die Pygmäen und Buschmänner die ältesten und die Hamiten die jüngsten sind, ist heute längst nicht mehr problematisch. Daß ferner in der Südsee die Tasmanier allen anderen Kulturschichten vorausgingen, daß dort die Polynesier nach Sprache und Kultur zusammengehören und die jüngste Einwanderungsschicht darstellen, das und Gott Dank noch manches andere ist hier wie anderswo keineswegs mehr Problem, sondern sichere wissenschaftliche Tatsache, der man getrost wie nur irgendeiner vertrauen kann.

Nach unserem Dafürhalten hätte deshalb auch eine bloß beschreibende Darlegung religiöser Erscheinungen sich unbedingt an die ethnologischen Völkergruppierungen anzuschließen, soweit diese natürlich als gesichert herausgearbeitet sind. Denn wie alle indigenen Elemente in den einzelnen Kulturen ihr bestimmtes Gepräge haben, so partizipieren an dem „Geist“ ihrer Kultur ganz besonders auch die religiös-ethischen Anschauungen eines Volkes, und eine Beschreibung nach geographischen Gesichtspunkten reißt notwendig, aber unnötig, auseinander, was zusammengehört. Daß dieses dann einem besseren Verständnis der Dinge hindernd im Wege steht, liegt auf der Hand. Aus unseren Bemerkungen ergibt sich als selbstverständliche Konsequenz, daß eine ethnologische Bearbeitung der im vorliegenden Werke behandelten Probleme nicht

nur einige, sondern eingehendste Berücksichtigung der ethnologischen Völkergruppierungen erheischen würde.

Es ist begreiflich, daß der Verfasser trotz des bloß beschreibenden Charakters seiner Arbeit doch des öfteren geradezu dazu gedrängt wird, sich zu Erscheinungen im Völkerleben wie der des Mutterrechts, des Totemismus, der Exogamie usw. zu äußern. Diese Äußerungen nun verraten dem Ethnologen vielfach den Mangel eingehenderer ethnologischer Fachkenntnisse, und wir möchten gerade hinsichtlich der vorhin genannten Erscheinungen betonen, daß wir in bezug auf ihre Erkenntnis heute doch weiter vorgeschritten sind, als die entsprechenden Darlegungen des Verfassers vermuten lassen könnten — ohne die vielen Rätsel, die zu lösen übrig bleiben, vertuschen zu wollen.

Was die Quellen betrifft, die vom Autor herangezogen sind, so stellen Missionszeitschriften, katholische und protestantische, ein bedeutendes Kontingent. Mit Recht betont der Verfasser, daß hier ein wertvolles Material aufgeschichtet liegt. Daß er so nachdrücklich die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt und es selber schon in so weitem Maße in seiner Arbeit ans Licht gezogen hat, darin besteht ohne Zweifel eines seiner Hauptverdienste. Auf eine erschöpfende Behandlung des Themas macht die Arbeit nach des Verfassers ausdrücklichem Bemerken keinerlei Anspruch; daß mancherorts die neuere Literatur wohl zu sehr hinter der älteren zurücktritt, hängt vielleicht mit dem Bestreben zusammen, die ältere Missionsliteratur wieder zur berechtigten Geltung zu bringen. Das Zurücktreten neuerer Werke gegenüber den älteren fiel uns am meisten auf bei Behandlung der Eingebornen Nordamerikas. So vermissen wir dort ganz die Namen von Forschern wie CUSHING, FLETCHER, RUSSEL, MACCAULEY, TURNER, MOONEY, DORSEY u. a., deren aus den letzten Jahrzehnten stammenden Arbeiten über die Religionen der nordamerikanischen Indianer man vor allem auch in den umfassenden Publikationen des Smithsonian Institution in Washington untergebracht findet.

Wir schließen unsere Besprechung und scheiden von dem Werke des greisen Verfassers mit Bewunderung seines unermüdblichen Arbeitseifers — ein nachahmenswertes Beispiel für uns Jüngere — und mit nochmaligem Dank für das reiche wertvolle Material, das er der Vergessenheit entrissen hat. Auch mit den Ergebnissen der Arbeit sind wir im großen und ganzen vollauf einverstanden; Erscheinungen, für deren weltweites und immerwährendes Vorkommen ein so erdrückendes Beweismaterial beigebracht wird, können nicht anders als in dem vom Verfasser angegebenen Sinne erklärt werden. Und gewiß kein Zweifel kann darüber bestehen, daß eine ethnologische Durcharbeitung des Materials erst recht seine Bedeutung ans Licht treten lassen würde.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

### **E. Seler.** *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde.* 5. Band. Berlin 1915. BEHREND & Co. XXXVIII + 585 SS.

Nach siebenjähriger Unterbrechung ist auf den dritten Band der fünfte gefolgt, aber auch der vierte geht seiner Vollendung entgegen. Wir besitzen in dieser Veröffentlichung nicht nur einen Ersatz für die weit zerstreuten Originale, sondern auch eine Reihe von Erweiterungen, deren Umfang fast die Hälfte dieses Bandes ausmacht. Das selbständig erschienene Inhaltsverzeichnis über die drei ersten Bände mit 370 Seiten bildet mit dem Verzeichnis des fünften Bandes die von allen ersehnte praktische Ergänzung dieses Standwerkes der noch jungen amerikanischen Wissenschaft. Der Index bietet über die meisten Gegenstände zusammenhängende Erläuterungen und geht auf sprachlichem und geographischem Gebiete noch über den Inhalt der Abhandlungen hinaus.

Die ausgedehnteste und am wenigsten verwüstete Ruinenstätte des nördlichen Yukatan ist Chich'en Itzá (am Brunnen der Itza-Leute). Den Kern dieses sehr alten Wallfahrtsortes bildet ein kreisrunder, mit klarem Wasser gefüllter Einbruch-Schacht von 30 Meter Durchmesser. Die großartigen Kunstbauten in seiner Umgebung wurden schon lange vor der spanischen Eroberung des Landes verwüstet; darauf fing der Urwald an, die Stätte zu überziehen und vor weiterer Zerstörung zu schützen.

Es ist SELER gelungen, die Hauptlinien der Geschichte des Baues und seiner Bewohner aufzudecken und von dem Wuste älterer phantastischer Berichte zu befreien. Die ältesten Gebäude waren in reinem Maya-Stil errichtet, die zweite Bauperiode trug mexikanisches Gepräge,



sie war die glänzendste; in der dritten und letzten benutzte man die aus dem Abbruche entbehrlicher Bauten gewonnenen Steine. Die Bauherren der zweiten Periode waren allem Anschein nach in den Schulen von Teotihuacan, Tula und verwandten Kunstzentren gebildet. Wie an mehreren anderen Stätten höherer Kultur, so bestand auch hier die herrschende Klasse aus den Nachkommen einer auf Abenteuer ausgezogenen auswärtigen Kolonie mitten in ganz fremder Bevölkerung. Sie kannten die mexikanischen Gottheiten Quetzalcouatl, Xipe, Mixcouatl, Tlaçolteotl, Chalchiuhtlicue. Die weiblichen Gottheiten spielten aber, wie bei den halbmythischen Tolteken, keine große Rolle. Sonnen-, Mond- und Venus-Mythen waren bei der Dekoration des Äußern wie des Innern verwertet. Ein starker Sonnenkult konnte sicher nachgewiesen werden, und auch der Mondkult war vertreten. Der Schmuck der Götter ist vorwiegend mexikanisch, wenn auch nicht gerade aztekisch. Die Namen vieler Personen sind angegeben, aber in noch nicht völlig entzifferter Schrift. Letztere führte aber doch zu einem wichtigen Schlusse: „Es ist so sehr mexikanischer Bilderschriftstil, so sehr von dem abweichend, was uns die bis jetzt bekannt gewordenen Maya-Handschriften und Maya-Reliefe zeigen, daß diese Tatsache, meiner Auffassung nach, allein genügen würde, diese Chich'en Itza-Reliefe . . . einem den Mexikanern, ihrer Abstammung oder mindestens ihrer Kultur nach nahe verwandten Volke zuzuweisen.“ Die aufgefundenen Gemälde zeigen deutlich, daß die Erbauer der Tempelpyramiden etwas enger mit den Tolteken zusammenhingen, als das Völkergemisch der Azteken. In der Hauptstadt Mexiko hatte z. B. Quetzalcouatl, die am meisten genannte Gottheit der Tolteken, weder einen öffentlichen Tempel, noch ein von allen Schichten der Bevölkerung gefeiertes Fest; hier aber stand, wie in Mayapan, sein Heiligtum an bevorzugter Stelle, und es war kreisrund, wie viele Häuser seiner Erbauer, während man aus der Stadt Mexiko keine runden Wohnungen kennt. Andererseits besaß man in Chich'en Itza wie in der fernen Inselstadt ein prächtiges Kriegerhaus, von dessen Bau und Verfall SELER eine interessante Schilderung gibt, die auf einzelne ältere Archäologen kein günstiges Licht wirft.

In einem der Maya-Bevölkerung angehörenden Gebäude wurde nicht weit von den Tempeln eine datierte Inschrift entdeckt, die nur ein einziges Jahr älter ist, als die jüngste von allen bisher gefundenen, die von Sacchaná. Von systematischen Ausgrabungen erwartet SELER hier wie anderwärts viele wichtige Entdeckungen, welche die bisherigen noch übertreffen dürften.

Die letzte und vollständig neue Abhandlung des Bandes über die Teotihuacan-Kultur des Hochlandes von Mexiko verrät schon in ihrer äußeren Form durch ihre 265 Abbildungen und 81 Tafeln, das große Interesse des Verfassers für dieses ihn seit vielen Jahren beschäftigende Problem. Das nur 33 Kilometer von der Hauptstadt entfernte Teotihuacan war schon zur Zeit der Eroberung des Landes eine von indianischen Sagen umwobene Ruine. Die Ausgrabungen sind noch nicht weit gediehen, aber an einer Stelle wurde doch ein kräftiger Ansatz gemacht, dessen Verlauf allerdings SELER scharf kritisieren mußte. Der gut durchgebildete und weit verbreitete Baustil läßt auf ein kunstsinniges Volk schließen, das seine Errungenschaften durch viele Jahrhunderte hindurch vervollkommen hatte. Eine Anzahl von aufgefundenen Schädeln beweisen durch ihre natürliche Beschaffenheit und künstliche Deformation, daß die herrschende Klasse weder der Urbevölkerung (Otomí), noch den später ansässigen Mexikanern angehörte, sondern daß sie aus dem östlichen Küstenlande hierher vorgedrungen war.

Die durch die ersten Missionare bekannten indianischen Sagen über die Ruinenstätte haben sich nicht bestätigt. Die größte Pyramide von 62 Meter Höhe war nicht der Sonne, sondern der Erd- und Mondgöttin errichtet, deren Kult den ersten Rang eingenommen zu haben scheint. Die Stadt sollte auch einen Begräbnisplatz der Könige enthalten. Nach Erfahrungen an anderen Orten (Mitla, Chich'en Itza) ist das nicht gerade unwahrscheinlich, aber dort, wohin die Sage sie versetzte, wurden nur Wohngebäude gefunden.

Höchst wertvolle Wandgemälde in einem Privat-Sacrarium beweisen, daß neben der Erdgöttin noch Sonnen-, Stern-, Feuer- und Weingötter verehrt wurden. Die letzteren waren nach mexikanischer Tradition im Küstenland heimisch, von wo ja auch der Tlaçolteotl-Kult in die Hauptstadt gekommen war. Das verstärkt den aus der Schädelform gezogenen Schluß über die Herkunft der in Teotihuacan herrschenden Klasse; zudem besaßen die an der Ostküste wohnenden Totonaken eine feste Tradition, wonach sie über Teotihuacan in ihre letzten Wohnsitze gekommen wären. Bei ihnen war auch, wie bei den Maya-Stämmen, die Zahnfeilung im Gebrauch, die in derselben Form aus Teotihuacan bekannt ist.



Die mit Teotihuacan verwandten Kolonien mußten große Verbreitung besessen haben, SELER weist sie im ganzen östlichen Gebiet der Otomi nach; aber überall waren sie langsam dem mexikanischen Einfluß gewichen oder unterlegen. Neben mehreren, wohl allen Stämmen Mexikos gemeinsamen Gebräuchen, erwähnt SELER die auch in Südwest-Asien vorkommende Sitte, wichtigen Bauwerken durch Einschließung von Opferrmenschen, selbst von lebenden, den Nimbus eigenen Lebens zu verleihen. Man fand nämlich an den vier Kanten der großen Pyramide je ein Kinderskelett. Die Mexikaner begnügten sich allerdings gewöhnlich mit eingemauerten Herzen und Idolen, wie im Kriegerhaus von Chich'en Itza.

Ganz eingehend, von reichen Abbildungen begleitet, behandelt SELER die in der mexikanischen Archäologie so viel beachteten und früher rätselhaft erscheinenden Tonwaren von künstlerischem Gepräge, die mit zwei anderen Typen an mehreren Stellen zusammen gefunden werden. Auch dieses Rätsel ist nunmehr gelöst. Die so auffallenden Tonwaren sind unter sich und mit denen von Teotihuacan verwandt. Ihre Herstellung dauerte merkwürdigerweise im Nordwesten der Hauptstadt bis fast in die Zeit der spanischen Eroberung, und SELER glaubt, gestützt auf gute Gründe, daß ein Rest des Künstlervolkes sich in dem Clan der Federarbeiter in Mexiko erhalten habe, ihre Kunst war in historischer Zeit die angesehenste, und sie wurden als die zuerst gekommenen Ansiedler des Landes betrachtet. Der dritte Typus von Tonwaren gehört dem Otomi-Volke an, von dem einzelne Enclaven noch heute unter den Azteken bestehen, ziemlich weit von ihrem geschlossenen Gebiete.

Aus der Fülle von Resultaten möge zunächst jenes erwähnt werden, das den Einfluß Teotihuacans in unerwarteter Weise ausgedehnt erscheinen läßt. Unter den Tonwaren finden sich Gefäße, die glasiert aussehen, ohne es zu sein; dadurch, sowie durch Form und Farbe fallen sie vor andern auf. Sie sind mit Malereien und manchmal auch mit plastischem Schmucke versehen und finden sich bis nach Salvador und dem Zentrum von Guatemala; soweit reichte nicht etwa der Handel Teotihuacans, sondern der Einfluß seiner Schulen.

Vielleicht die interessanteste Entdeckung aus der prähistorischen Ruinenstadt bezieht sich auf die Entwicklung der Symbole zu Schriftzeichen, von der zwei sehr auffallende Beispiele auf den bemalten Tonwaren verfolgt werden konnten. Als Symbol des Mondes kommt häufig eine hängende Blüte vor. Durch Beifügung von zwei Linien formte der Künstler diese Blüte in eine Art Gesicht um, das dem Maya-Zeichen *akbal* aufs nächste verwandt ist. Ähnlich verhält es sich mit einem Symbol der Sonne. Die wirklichen Schriftzeichen der Maya waren übrigens noch nicht zahlreich. Das ergibt sich schon daraus, daß es SELER vor Jahren gelungen ist, in mehreren Dutzend solcher Zeichen noch mit Sicherheit das Bild wieder zu erkennen, aus denen sie entstanden waren.

Von allen Funden in Teotihuacan sind die sorgfältig von Künstlerhand gestalteten, dann aber mechanisch vervielfältigten Tonfigürchen am längsten bekannt und geschätzt; sie fehlen denn auch in keinem Museum. Recht wenig wissen wir aber über die Rolle, welche sie bei den Indianern spielten. Völlig verständlich sind nur die Bilder des Feuergottes aus der Mondfamilie, der ja nach der Erdgöttin die verbreitetste Figur der mexikanischen und zentral-amerikanischen Göttergesellschaft gewesen ist. Mit angezogenen Armen und Beinen sitzt er auch in Teotihuacan ganz zusammengekauert da, selbst wenn er das Feuerbecken auf dem Kopfe trägt.

Auch Xipe kommt auf einem Fundstück vor, bekleidet mit der abgezogenen Menschenhaut, und wohl auch Tlaloc der Regengott. Es läßt sich aber daraus kein Schluß auf die religiösen Verhältnisse einer Stadt ziehen, die in hohem Grade ein Anziehungspunkt für lernbegierige Jünger der Technik und des Handels gewesen sein muß. Anzeichen eines Kultes von Xipe Totek haben sich bisher nicht gefunden. SELER ist aber doch geneigt, einen auffallenden Gesichtsausdruck sehr vieler Figuren aus Teotihuacan mit jenem Kult in Zusammenhang zu bringen; hierin kann ich ihm aber nicht ganz beistimmen. Man sieht nämlich auf Tonwaren und Skulpturen häufig, daß die Augen Lebender, und selbst des Sonnengottes geschlossen sind oder blinzeln und fast ebenso oft steht der Mund offen. Beide Merkmale sollen gewiß an den Tod erinnern, und beide finden sich auch an der von Xipe Totek getragenen abgezogenen Menschenhaut. Sie sind jedoch meiner Ansicht nach, die ich vielfach begründen kann, zwei von den Symbolen des Ostens, wie sie in Zentralamerika und Mexiko in ungemeiner Fülle auftreten, hier weit mehr als in irgendeinem Lande der Erde, Nicht nur „die Lippen sperren“

bei Xipe, fast all sein Schmuck tut desgleichen: die Enden seiner Schambinde, die Tafel auf seiner Brust, die Bänder an seinem Stab, an der Krone, an den Knien, an den Armen und der Rand des geschliffenen Schmuckringes. Wo die Mondmythologie herrscht oder früher die Herrschaft besaß, da erinnert vor allem der Tod in fast allen Formen an den im Osten beim letzten Viertel sterbenden Mond, später auch an alles Östliche. Man kann vier Gruppen darauf bezüglicher Symbole unterscheiden:

1. Todesgott, Schädel, Menschenhaut, netzförmig geschnürtes Mumienbündel.
2. Alles Zerstückelte, Zerbrochene, Gekerbte und vieles Winkelige. (Zerbrochene Krüge und Werkzeuge, menschliche Glieder, zerrissene Schlangen, zerbrochene Fahnen, Feuerdrache, Zähne, Brusttafel vieler Götter, Schmetterling und seine Ersatz-Symbole, das griechische Kreuz, die Kreuzblume, der Quincunx. Ausgenommen ist der gekerbte Westbaum und die West-Symplegaden.)
3. Alles symbolisch Gespaltene und Gestreifte. (Venus-Gott, Feuergott und deren Anhang, spitz gefeilte lange Zähne, der Skalp, das Malinalli-Gras.)
4. Alles symbolisch Gekrümmte und Geflammte. (Feuerflammen, *cuittatl*, gekrümmte Fahne, Augenring, Lippenband, zerfaserte Nasen und Ohren bei Tlaloc, Xipe, Sonnengott, Ost-Erdgöttin, Ah-bolon-tz'acab.)

Damit hebt sich auch das Befremden SELER's, darüber, „daß die Köpfchen, deren Augen mit einem glatten Ringe umgeben sind, in ihrer übrigen Ausstattung die allergrößten Verschiedenheiten zeigen“. Ähnliches gilt von den geschlossenen Augen, dem offenen Munde usw.

Den letzten Satz der Abhandlung SELER's werden wohl nicht alle Amerikanisten in seinem ganzen Umfang unterschreiben wollen, daß nämlich „Teotiuacan die Mutterstadt oder eine der Mutterstädte war, von der die großen Kultur- und Handelszentren der Küste sich ableiteten, eine Tatsache, die den geschichtlichen Kern darstellt, den wir, neben den unzweifelhaft mythischen Zügen, in den Sagen von Quetzalcouatl und seinem Volke, den Tolteca, zu erkennen haben“. Wenn SELER gesagt hätte, die großen technischen und künstlerischen Züge jenes Kernes seien auf die hervorragende Kunststadt Teotiuacan zurückzuführen, dann hätte ich gar nichts einzuwenden. Zum ganzen Kern fehlt nämlich ein Bestandteil, der sich in Teotiuacan gar nicht gefunden hat, das ist der spezifisch „mexikanische“ Kult Quetzalcouatls.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

**Richard Thurnwald, Dr.** *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*. Bd. I: *Lieder und Sagen aus Buin*. Nebst einem Anhang: *Die Musik auf den Salomo-Inseln* von E. M. v. Hornbostel. I—XX, 1—538 SS. Mit 14 Tafeln, 3 Karten und 42 Notenbeispielen. Preis: Mk. 32.— geh. — Bd. III: *Volk, Staat und Wirtschaft*. I—VIII, 1—92 SS. Mit 1 Lichtdrucktafel und 70 Stammtafeln. Preis: Mk. 18.— geh. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), Berlin 1912.

Die beiden vorliegenden Bände des im ganzen auf vier Bände berechneten Werkes bieten einen Teil des Materials, das THURNWALD auf seiner Expedition vom Jahre 1906 bis 1909 nach dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln sammeln konnte. Ermöglicht wurde die Reise vor allem durch die Munifizenz des Südseeforschers BAESSLER († 1906), im übrigen unternommen im Auftrage des Berliner Museums für Völkerkunde, dem auch die ethnographischen und anthropologischen Sammlungen zufielen.

Die Bände I und III bringen in erster Linie das Material der Forschungen, die THURNWALD in dem Distrikt von Buin auf Bougainville (Deutsche Salomo-Inseln), wo er die relativ längste Zeit verweilen konnte, anstellte. Daneben liefern Material die benachbarten Shortland-Inseln (Alu und Fauro), von den zentralen Salomonen Choiseul und Vellalavella, aus dem Bismarck-Archipel die Gazelle-Halbinsel (Neupommern) und die Insel Lambuto (Admiralitäts-Inseln).

Zunächst möchten wir uns einige Bemerkungen zu den methodologischen Erörterungen gestatten, die sich in der Einleitung zum ersten Bande finden. Wenn THURNWALD daselbst (S. 3) schreibt, daß die empfehlenswerteste Methode die **repräsentative** ist, die darin besteht, „innerhalb bestimmter größerer Gebiete kleinere, in geeigneter Weise ausgewählte Distrikte sorgfältig zu durchforschen“, so wird er in dieser Hinsicht in den



Kreisen der Ethnologen auf weitestgehende Zustimmung rechnen können. Wenn er ferner an anderer Stelle (S. 2) schreibt: „Wenn wir wissen wollen, wie es um Menschen steht, so können wir uns an die Werke halten, die sie hinterlassen, aber einfacher und direkter ist es, die unmittelbaren Äußerungen ihres Denkens in Betracht zu ziehen“, so kommt in diesen Worten THURNWALD's bekannte Vorliebe für psychologische Völkerstudien gewiß gut zum Ausdruck. Der Ethnologe nun wird an sich nichts dagegen einzuwenden haben, nur wird er darauf bestehen müssen, Ethnologie = Kulturgeschichte nicht zu verwechseln oder gleichzusetzen mit Psychologie. Und wenn letztere vor allem mit den „unmittelbaren Äußerungen ihres (der Menschen) Denkens“ operieren kann und muß, so wird naturgemäß die Ethnologie, deren Aufgabe es ist, der Menschen Werden und Entwicklung zu eruieren, „an die Werke, die sie hinterlassen“, an ihre Kulturschöpfungen, seien diese nun materieller oder geistiger Art, sich halten müssen. In gleicher Weise wird der Ethnologe unterscheiden bei dem Satze: „Also nicht Urteile über die Eingebornen, sondern solche von ihnen selbst brauchen wir, um exakte Ethnologie treiben zu können“ (S. 2).

Man wird gern anerkennen, daß THURNWALD's vorliegende Publikationen dem Psychologen wie dem Ethnologen recht vieles bieten. Aber letzterer wäre dem Verfasser noch viel mehr zu Dank verpflichtet, wenn die Angaben im dritten Bande, der rein ethnographisch gehalten über Volk, Staat und Wirtschaft handelt, hier und dort bestimmter und klarer wären. Das gilt im besonderen von ethnologisch so wichtigen Erscheinungen wie denen des Mutterrechts, des Totemismus, der Heiratsverbote usw. Es fließen einige dankenswerte Angaben in dieser Hinsicht ein, aber der Ethnologe wünschte gerade über sie Eingehenderes und Bestimmteres, sei es positiv oder negativ, zu erfahren. Denn dieses würde besonders die exaktere Unterscheidung der verschiedenen Kultur- und Bevölkerungsschichten, die tatsächlich vorhanden, und übereinander lagernd sich stark miteinander vermischt haben, ermöglichen, worüber THURNWALD andernorts (Zeitschr. f. Ethnol., 1910, S. 101 ff.) verschiedenes mitteilt.

Unter dem vielen, das geboten wird, ist u. a. ethnologisch wohl besonders wertvoll und interessant die im 1. Bd., S. 316 ff., aufgezeichnete Jenseitssage von Buin, wo vom großen Weltenbaum mit seinen Seelenvögeln die Rede ist. Von Totemvögeln erfahren wir öfter, Vögel sind durchgehends die Totemtiere. Die Anschauung von den Seelenvögeln der Menschen, die sich auf einem riesengroßen Baum, der an dem Wege nach dem Jenseits steht, befinden, erinnert sehr an bekannte Anschauungen der Semang und einzelner südostaustralischer Stämme. Auf S. 42 des dritten Bandes lesen wir, wie die Eingebornen von Buin ein förmliches Pfand- und Kreditwesen entwickelt haben. Der Häuptling ist vor allem „Bankier“, Besitzer des Muschelgeldes. Fehlt nun einem seiner Vasallen das nötige Kleingeld zur Erwerbung einer Frau, so verpfändet er dem Häuptling gegen die erforderlichen Muschelgeldschnüre seine Kokospalmen. Überhaupt leiht der Häuptling dem Bedürftigen das gewünschte Muschelgeld, aber nur gegen entsprechende Zinsen. So sind nach zweimonatiger Leihfrist für 10 Faden Muschelgeld 15, für 20 30 zurückzuerstatten (3. Bd., S. 42). Besonders strenge Strafen stehen auf schwerem Ehebruch und dem Verdacht, durch Zauber den Tod eines Menschen verursacht zu haben (3. Bd., S. 42). Die Einehe ist das Vorherrschende, eingehende Nachprüfungen ergeben, daß diese im Durchschnitt größeren Kinderreichtum haben als die polygynen, eine Erscheinung, die auch anderwärts, z. B. in Deutsch-Ostafrika, ihre Parallelen hat (3. Bd., S. 81—83). An Waffen treten nebeneinander auf Keulen, Speere, Pfeil und Bogen (3. Bd., S. 57).

Als Anhang und Nachtrag dazu sind dem ersten Bande (S. 462—504) die interessanten und wertvollen Ergebnisse der Untersuchungen beigegeben, die E. M. v. HORNPOSTEL an dem musikethnologischen Material, das einerseits THURNWALD, andererseits E. FRIZZI ebenfalls von einer Reise nach den deutschen Salomo-Inseln heimgebracht, durchgeführt hat. Daß die auffallende Erscheinung der Mehrstimmigkeit der Salomoniermusik europäischem Einfluß zu danken sei, hält E. M. v. HORNPOSTEL für sehr unwahrscheinlich. Er weist darauf hin, daß schon die ältesten Reisenden (so Kapitän KING, COOK's Gefährte auf dessen dritter Reise) von mehrstimmigen Chorgesängen, denen sie in Polynesien (Hawaii) begegneten, berichten. Mit ihrem vollkommensten Instrument, der Panpfeife, erscheine diese Art von Musik — die selbst von Griechen, Römern und Chinesen nicht erreicht wurde — heute besonders erhalten im polynesisch-melanesischen Grenzgebiet. Kulturgeschichtlich hochinteressant sind dann die Aspekte, die der Autor eröffnet, indem er schreibt: „Die auf den Panpfeifen verkörpert absoluten Tonhöhen und das ihrer Abstimmung



zugrunde liegende Tonsystem, ferner die doppelreihige Form der Panpfeife und die Stoßtrommel weisen nicht nur auf (unmittelbare) kulturelle Beziehungen der deutschen Salomonen zu Polynesien, sondern auch auf (mittelbare) Zusammenhänge mit südamerikanischen Kulturen (Peru, Brasilien)“ (S. 494)<sup>1</sup>.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

**Arved v. Schultz.** *Die Pamir-Tadschik.* 1. Heft der Veröffentlichungen des Oberhessischen Museums und der GAIL'schen Sammlungen zu Gießen (Abteilung für Völkerkunde). Gießen 1914. Verlag von A. TÖPELMANN (vorm. J. RICKER). I—VII, 1—96 SS. (ill.), 15 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 4.—.

Das vorliegende Werk scheint uns in ausnehmend hohem Grade dazu geeignet zu sein, gewissermaßen als Musterarbeit, die Reihe von Veröffentlichungen eines völkerkundlichen Museums einzuleiten.

Nachdem der Verfasser in den Jahren 1905 und 1909 in den Hochwüsten und engen Durchbruchstätern des Pamir zwecks allgemein geographischer Studien verweilt, konnte er die Zeit von Sommer 1911 bis Herbst 1912 abermals dort verbringen, um besonders auch ethnographischen Forschungen nachzugehen. Letztere bezogen sich vor allem auf die Pamir-Tadschik, der arischen Bevölkerung des westlichen Pamir. Der Verfasser betont gewiß mit Recht, daß ihnen als alten Ariern eine ethnographisch hervorragende Bedeutung zukomme. Eine in gedrängte Form zusammengefaßte Darlegung der materiellen und geistigen Kultur dieser Völker bildet den Hauptbestandteil der vorliegenden Publikation.

Ist es der Natur seines unwirtlichen Landes entsprechend ein rauhes Bergvolk, so ist es doch auch wieder ausgezeichnet durch schönen Familiensinn, Liebe zu Heimat und Kindern. In erster Linie ist der Tadschik Ackerbauer, die Viehzucht spielt demgegenüber nur eine mehr nebensächliche Rolle. Angebaut werden hauptsächlich Weizen, Gerste in zwei Arten, Roggen, Erbsen in zwei Arten, Bohnen und Senf. An Haustieren kennt man Rinder, Yaks, Schafe, Ziegen, Hühner. Als Reit- und Lasttiere kommen in Betracht Pferd, Esel und Kamel. Weiterhin sind dann aus dem Bereich der Wirtschaft und materiellen Kultur für den Ethnologen besonders interessant Dinge, wie der sehr primitive Hakenpflug, eine Zweifelderwirtschaft (sofern genügend Erdreich vorhanden ist), der Kugelbogen, die Wurfscleuder, das Erdrauchen, das Fellfloß, die Falkenjagd, der Tauschhandel u. a. m.

Der Religion nach sind die Pamir-Tadschik im allgemeinen Ismailiten, eine Sekte des schiitischen Mohammedanismus. Daneben bestehen aber noch, wie der Verfasser im einzelnen ausführt, manche zweifelhafte Überreste aus alter vormohammedanischer bzw. heidnischer Zeit. Als einen der Krebseschäden des sonst gesunden Volkes muß der Verfasser die frühen Kinderheiraten anführen.

Die Sprache der Tadschik zerfällt in das „Wachi“, „Schigni“, „Sarikoli“ und „Ischkaschimi“, bekanntlich Dialekte des iranischen Sprachstammes.

Im ganzen glaubt der Verfasser, drei übereinanderlagernde Kulturschichten deutlich erkennen zu können: „Die Urkultur, die alte arische ... und die jüngere mit dem Mohammedanismus eingedrungene Kultur iranischer Völker.“

Es erübrigt, auf das wertvolle Literaturverzeichnis über den Pamir und seine Grenzgebiete hinzuweisen, das der Arbeit beigegeben ist. Und wir schließen mit dem Wunsche, daß es dem ausgezeichneten Forscher bald möglich sein werde, seine Ergebnisse in erweiterter Form der Öffentlichkeit zu übergeben. Wir zweifeln nicht daran, daß es zum Besten gehören wird, was wir über die Bewohner des Pamir besitzen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

**Ferdinand Freiherr v. Andrian-Werburg.** *Prähistorisches und Ethnologisches.* Gesammelte Abhandlungen. Wien 1915. ALFRED HÖLDER. VIII + 438 SS. 4°.

Von dem am 11. April 1914 erfolgten Hinscheiden Baron ANDRIAN-WERBURG's, des verdienstvollen Begründers der Wiener Anthropologischen Gesellschaft und ihres sowie der Deutschen

<sup>1</sup> Zu vergleichen ist hiezu besonders E. M. v. HORNBOSTEL's „Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge“ in der Zeitschr. für Ethnol. 1911, S. 601 ff.

Anthropologischen Gesellschaft langjährigen Präsidenten, haben wir unsere Leser bereits früher verständigt und seine Bedeutung um unsere Wissenschaft kurz gewürdigt<sup>1</sup>. Eine ausführlichere Darlegung seiner Verdienste findet man in dem schönen Nachrufe, welchen Prof. v. SCHRÖDER dem verstorbenen Freunde in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft hielt<sup>2</sup>.

Es entstand der Gedanke, die in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten größeren und kleineren Abhandlungen des Verstorbenen in einer Gesamtausgabe zu vereinigen, und Prof. v. SCHRÖDER unterzog sich auch dieses Freundesdienstes, durch das er aber auch der Wissenschaft einen guten Dienst erwiesen hat. Denn Baron ANDRIAN stand sowohl an den Anfängen der deutschen und österreichischen Ethnologie, als auch befand er sich durch seine internationale Bildung in enger Fühlung mit der französischen und englischen Forscherwelt, und seine Arbeiten hätten schon deshalb für die Geschichte unserer Wissenschaft bedeutenden Wert. Aber in vielfach engem persönlichem Verkehr mit den Initiatoren unserer Wissenschaft stehend, war er nicht bloß Herold oder Vulgarisator ihrer vielfach grundlegend gebliebenen Lehren, sondern erfaßte diese Lehren mit dem kritischen Blick eines geistreichen Denkers, verwarf sie zum Teil und ergänzte sie durch die Ergebnisse eigener fleißiger Beobachtung und eindringender Gedankenarbeit, deren Ergebnisse nicht immer so zur Geltung gelangten, wie sie es verdient hätten, so daß auch aus diesem Grunde eine Wiederbelebung derselben in einer zugänglichen Gesamtausgabe verdienstlich ist.

In dieser Hinsicht bemühte er sich besonders um die Korrektur des BASTIAN'schen „Völkergedankens“. Ich erinnere mich mit Vergnügen seiner geistvollen Darlegungen in manchen angeregten Gesprächen. In der vorliegenden Sammlung ist hierhin die Abhandlung „Elementar- und Völkergedanke“ (S. 322—344) zu zählen<sup>3</sup>. ANDRIAN ist ein Gegner der BASTIAN'schen Formulierung des Völkergedankens, insbesondere der Verquickung desselben mit der Meteorologie: „Er ist vielmehr der Inbegriff von ganz konkreten Anpassungen des individuellen Willens und Denkens an einen in jedem noch so einfachen Verbands vorhandenen Gesamtwillen, dessen früheste Schöpfung, nach WUNDT's treffendem Ausdruck, die Sprache ist. Diese Selbstbeschränkung des Individuums ist ein Produkt des Kampfes ums Dasein... Nicht aus dem Kampfe mit der Natur, sondern aus der Konkurrenz des Menschen mit dem Menschen erwachsen die auf Schutz und Trutz berechneten Verbände. Die Verschärfung des Gesamtwillens innerhalb derselben erfolgt erfahrungsgemäß im Kriege, bei Wanderungen, bei Gebietsokkupationen. Die durch viele Generationen aufrecht erhaltene Solidarität der Hordenmitglieder behufs Verteidigung ihrer gemeinschaftlichen Lebensinteressen führt zu jenen weitgehenden psychischen Assoziationen, welche im Wege traditioneller Vererbung und Weiterbildung dem Denken und allen Tätigkeiten der Mitglieder einer Gruppe einen eigentümlichen Charakter verleihen“ (S. 334). Betont man nicht zu einseitig den „Kampf ums Dasein“ als Schöpfer der sozialen Verbände, so haben wir es hier mit einer Formulierung des Völkergedankens zu tun, die zweifellos der BASTIAN'schen überlegen ist, weil sie sowohl den historischen wie den psychologischen Faktor mehr zu ihrem Recht gelangen läßt.

Geistvolle Anregungen mannigfacher Art bieten auch die drei übrigen Abhandlungen allgemeinen Charakters „Über den Einfluß der vertikalen Gliederung der Erdoberfläche auf menschliche Ansiedlungen“ (S. 13—34), „Über einige Resultate der modernen Ethnologie“ (S. 225—251), „Die kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen primitiver Völker“ (S. 300—321). Obwohl er darin sich bemüht, u. a. die weite Verbreitung des Animismus bei allen Völkern und den nicht degenerativen Charakter desselben darzutun, so hat er sich doch, in der Zeit der fast schrankenlosen Herrschaft der animistischen Theorie bemerkenswert genug, genügend kritische Selbstständigkeit bewahrt, um nicht alle höheren Religionsformen einfachhin aus dem Animismus abzuleiten. Er schreibt darüber: „Das Verhältnis der höheren zu den niederen Mythologien wird wohl erst unter umfassender Beleuchtung des primären Vorstellungsgebietes, dessen vergleichende Behandlung kaum begonnen hat, mit Aussicht auf Erfolg untersucht werden können. Ob dabei die evolutionistischen Theorien von HERBERT SPENCER, LIPPERT u. a., welche alle höheren Religionsformen aus dem Ahnenkult ableiten, ernste Dienste leisten können, bleibt mehr als zweifelhaft. Rudimentäre höhere Gottesvorstellungen kommen bei sehr primitiven Völkern neben dem übermächtigen Seelenglauben vor. Sie werden gewöhnlich als Überbleibsel einer höheren Kultur oder

<sup>1</sup> „Anthropos“, IX (1914), S. 666.

<sup>2</sup> Abgedruckt in den Mitteilungen der Wiener Anthropol. Ges., Bd. XLV (1915).

<sup>3</sup> Auch auf seine Besprechung von R. SCHWARZ, „ADOLF BASTIAN, Lehre vom Elementar- und Völkergedanken“ im „Anthropos“ VI (1911), S. 820—822, sei hier verwiesen.



als fremde Importware gedeutet; doch fehlen hierfür sehr oft ausreichende Beweise. Man kann sich der Annahme nicht erwehren, daß sie vielmehr in vielen Fällen selbständige Ansätze zu höherer Entwicklung sind, welche erst nach dem Durchbruche höherer Sozialformen ethnische Triebkraft erlangen" (S. 238, vgl. auch S. 240).

Es ist merkwürdig, daß ANDRIAN's Interesse schon zu jener Zeit sich auch der Erforschung des Zaubers zuwandte, wovon die beiden in ihrem reichen Material auch jetzt noch wertvollen Abhandlungen „Über den Wetterzauber der Altaier" (S. 141—159) und „Über Wetterzauberei" (S. 160—224) Zeugnis ablegen. Er kennt auch, wie ich hier sehe, das sonst völlig unbeachtet gebliebene Werk J. H. KING's „The Supernatural, its origin, nature and evolution" (London 1892)<sup>1</sup>. Aber die animistische Theorie war damals doch zu stark, ANDRIAN will keinen präanimistischen unpersönlichen Zauber anerkennen: „Diese Theorie beruht auf ganz willkürlicher Behandlung des Beobachtungsmateriales und einer völlig unzulässigen Heranziehung von Abstraktionen, welche offenbar späteren Entwicklungsperioden angehören... Eine genaue Analyse der einzelnen Formen der Zauberei und Astrologie hat bisher immer animistische Motive enthüllt" (S. 231).

In engem Zusammenhang mit den Untersuchungen über die Zauberei stehen auch die über die mystischen Zahlen, die allezeit das besondere Interesse ANDRIAN's gefesselt hielten. Bis in seine letzten Lebensjahre sammelte er Materialien zu einem großen Werk über dieselben, er kam aber nicht mehr dazu, es durchzuarbeiten. Dagegen enthält der vorliegende Band die umfassende Spezialstudie „Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker" (S. 345—406), deren reiche Dokumentierung und besonnene Durchdenkung es um so mehr bedauern lassen, daß er nicht zur Vollendung des größeren Werkes gelangte.

Das ist, neben drei Nekrologen (auf F. v. HOCHSTETTER, auf VIRCHOW, E. TH. HAMY) und zwei prähistorischen Arbeiten, der reiche Inhalt des vorliegenden Bandes. Mit den beiden größeren Werken „Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker" (Wien 1891) und „Die Altaussee, ein Beitrag zur Volkskunde des Salzkammergutes" (Wien 1905), die hier nicht wieder zum Abdruck gelangt sind, bildet es den wertvollen wissenschaftlichen Nachlaß eines der Mitbegründer unserer Wissenschaft in Österreich und Deutschland, der es formell und inhaltlich verdiente, daß er durch diese Sammelausgabe aufs Neue ihrem Betrieb befruchtend und anregend zugeführt werde.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

**J. C. van Eerde.** *Koloniale Volkenkunde*. Eerste stuk: *Omgang met inlanders*. „Koloniaal Instituut te Amsterdam." Mededeeling Nr. I. Afdeeling Volkenkunde Nr. 1. Uitgave van het Instituut. Druk van J. H. DE BUSSY. Amsterdam 1914. 1—181 blz. (geill.). Prijs: F. 2.—.

Sehr viel Vortreffliches und Beherzigenswertes wird in der vorliegenden Arbeit von VAN EERDE gesagt. Manches ist seit Jahrhunderten von dem kolonisierenden Europa allüberall, wohin es kulturbringend — oder auch weniger kulturbringend! — vorgedrungen, an den Eingebornen gesündigt worden. Neben dummem Rassenstolz und einseitigem Kulturhochmut von seiten des Kolonisators, lag ohne Zweifel sehr oft die Ursache für das wenig ideale Verhältnis zwischen ihm und dem Eingebornen auch in der mangelnden Kenntnis des letzteren. Da kann man es nur aus ganzer Seele unterschreiben, wenn VAN EERDE als unerläßliche Voraussetzung für eine gedeihliche Behandlung des Eingebornen, sei es von seiten des Regierungsvertreters oder der Gerichtsperson, sei es von seiten des Missionärs oder Lehrers, eine gründliche Kenntnis nicht nur der Sprache, sondern auch der Anschauungen, Sitten und Gebräuche, kurz ihrer gesamten Ethnographie fordert. Weder soll dort alles nach europäischer Schablone beurteilt werden, noch weniger soll das Bestreben vorwalten, alles nach europäischem Muster umzugestalten, sondern die vorhandene Kultur ist in ihrem Geiste zu erfassen, mit Umsicht und Vorsicht sind ihr höhere Elemente zuzuführen, die dann berufen sind, das Bildungsniveau des Volkes langsam aber sicher zu heben. Die eingehendste Kenntnis von Sprache, Ethnographie und Psychologie des eingebornen Volkes ist da nicht nur wünschenswerte Beigabe zu der geistigen Ausrüstung des europäischen Erziehers — ein Erziehen und Führen zu höherer Kultur sieht der Verfasser in erster Linie in der Kolonisation —, sondern bildet eine notwendige Voraussetzung,

<sup>1</sup> Siehe dazu mein „Ursprung der Gottesidee", Münster i. W., 1912, S. 417ff.



ohne die, wie schon gesagt, an eine ersprießliche Wirksamkeit nicht gedacht werden kann. Man sehe im Eingebornen den wirklichen Mitmenschen, auf den man nicht nur Rechte, sondern demgegenüber man vielmehr hohe Pflichten hat.

Hiermit sind einige Gedanken hervorgehoben, die der Verfasser in ansprechender Weise des weiteren ausgeführt hat. Er bezieht sich zwar ausschließlich auf die Bewohner von Holländisch-Indien, die nun gewiß nicht in ihrem Gros als eigentlich Primitive in Betracht kommen können, aber mutatis mutandis gelten seine Ausführungen gerade so gut für die niedriger stehenden Afrikaner, Australier und Papuas.

Erklären wir uns so mit den diesbezüglichen Darlegungen des Verfassers gerne einverstanden, so dürfen wir doch auch nicht unterlassen zu bemerken, daß uns im letzten, mit dem Titel „Volkenkunde“ versehenen Teil des Buches nicht alles hinreichend klar und dem neuesten Stand der ethnologischen Forschungen entsprechend dargestellt erscheint, worauf wir aber hier, da das Buch ja nicht eigentlich ethnologisch-wissenschaftlichen Charakter hat, nicht näher eingehen möchten.

Zum Schlusse sei das Buch ganz besonders auch den Missionären zur Lektüre empfohlen.

P. W. KOPPERS, S. V. D.

### Entgegnung.

Die Besprechung, die mein Buch „Die Keilinschriften der Achämeniden“ S. 683f. des vorigen Bandes dieser Zeitschrift gefunden hat, veranlaßt mich, einiges zu erwidern. Der Herr Referent fragt am Anfang, warum das „Hieroglyphische oder Ägyptische“ von mir weggelassen worden sei. Die Antwort gibt der Titel meines Buches.

Der zweite und umfänglichste Abschnitt der Besprechung befaßt sich mit meinen Anschauungen über die Transkription im allgemeinen und der von mir gewählten Umschrift der Keilschrifttexte im besonderen. Ich bestreite niemandem das Recht, daran die schärfste Kritik zu üben, halte es aber nicht für richtig, wenn man ein paar Worte aus ihrem Zusammenhang reißt und dann erklärt: „Da verstehe ich absolut nicht den Satz...“ Der Satz, wie ich ihn geschrieben hatte, ist durchaus verständlich und von keinem meiner übrigen Kritiker mißverstanden oder beanstandet worden. Noch bedenklicher ist es, wenn weiter unten ein angeblich von mir herrührender Satz mitgeteilt wird, der den Leser zu ungünstigen Schlüssen auf meinen geistigen Zustand verleiten muß: „Im gleichen Sinne wie oben, ist auch der Satz unverständlich, bei Transkription der elamischen Keilschriftzeichen nach dem jeweiligen babylonischen sich zu richten, das habe den Vorzug der wünschenswertesten Genauigkeit des geschriebenen Textes.“ Ich glaube es dem Herrn Referenten gern, daß er diesen Unsinn nicht verstanden hat; ich verstehe ihn ebensowenig, lehne aber auch die Autorschaft dafür ab. Wer wissen will, was ich geschrieben habe, ist freundlichst eingeladen, mein Buch selbst einzusehen. Ich hatte ferner die allgemeinen Ergebnisse meiner Bestrebungen auf dem Gebiete der Transkription in sechs Thesen gekleidet, die der Herr Referent „vollständig überflüssig“ findet. Es kann natürlich niemandem verwehrt werden, Arbeiten anderer, die dem eigenen Tätigkeitsgebiet fern liegen, für vollständig überflüssig zu halten. Um der Sache willen möchte ich jedoch feststellen, daß von jenen sechs Sätzen drei sich aufs engste mit Gedanken berühren, die einst der Herausgeber des „Anthropos“ (Bd. II, S. 314ff.) auszusprechen und ausführlich zu begründen nicht für „vollständig überflüssig“ erachtet hat, und daß von den drei übrigen Sätzen zwei selbst vor den Augen BORK's, der einst meine Arbeiten auf das schonungsloseste angegriffen hat, und dessen Autorität auch der Herr Referent anführt, Gnade gefunden haben. Es scheint dem Herrn Referenten unbekannt geblieben zu sein, daß ich inzwischen auf die Angriffe meiner Gegner ausführlich geantwortet habe; vgl. ZDMG Bd. 67, S. 271 ff., bes. S. 274—276. Obwohl sich meine Transkription als zweckmäßig bewährt hat — im Gegensatz zu derjenigen BORK's, über die ich ZDMG Bd. 67, S. 282 ff., zu vergleichen bitte —, hänge ich doch nicht so fest an ihr, daß ich nicht bereit wäre, sie aufzugeben, sobald man mir eine andere nachweist, die das von mir erstrebte Ziel besser und vollkommener erreicht. Bis jetzt ist dies aber nicht geschehen. Als ich mich einst in gleicher Lage befand, wie der Herr Referent, schrieb ich (ZDMG Bd. 63, S. 830): „Über die von T(OLMAN) gewählte Transkription ließe sich manches sagen. Da aber, wenn irgendwo, so hier Tadeln leichter ist als Bessermachen, beschränke ich mich darauf, zwei handgreifliche Mängel zu erwähnen...“

Es wäre gewiß richtiger gewesen, wenn der Herr Referent, anstatt rein destruktiv zu verfahren, entweder positive Gegenvorschläge gemacht oder die gleiche Zurückhaltung beobachtet hätte.

Von der Transkription wendet sich der Herr Referent zur „Altersbestimmung und Herkunftserörterung über die Schrift“, die nach seiner Ansicht „bisher sicher verfrüht“ war; „solche Dinge zu wissen, hat ja für die Erkenntnis der Sprache und der Texte gar keine, auch nicht die geringste Bedeutung“. Darüber kann man wieder recht verschiedener Ansicht sein. Ich z. B. halte diese Fragen, deren richtige Beantwortung uns eine Reihe weiterer bedeutsamer Erkenntnisse vermitteln würde, für wichtig genug, um sich mit ihnen ernsthaft zu beschäftigen. Ob ihre Beantwortung jetzt bereits möglich ist, bleibt Sache für sich. Die dafür und dawider vorgebrachten Gründe hat man jedenfalls auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen. Nun meint der Herr Referent: „Die Gründe hier besagen mir nichts. Wenn MARQUART's Ansicht (S. LXIV) abgelehnt wird, so ist die Entgegnung, das Fehlen des Datums der eben geschaffenen Schrift zuzuschreiben, mindestens nichtssagend.“ Auch hier muß die Wiedergabe meiner Beweisführung durch den Herrn Referenten irreführend wirken. Welches Datum fehlt? Etwa das der Schaffung der Schrift? Und habe ich etwa daraus eine Folgerung gezogen?

Der Schluß der Besprechung lautet: „Aber auch wer den in der Einleitung behandelten Fragen expresse nachgeht, der findet jedenfalls das beste Material für die Achämenidenfrage hier zusammen und reiche Literaturhinweise für weitere eingehende Führung, selbst für die detailliertesten Denkmäler.“ So freundlich diese Worte gemeint sein mögen, eine rechte Vorstellung von dem, was in meinem Buche zu finden ist, wird sich niemand bilden können. Worin besteht die „Achämenidenfrage“, was sind „detaillierteste Denkmäler“? Ich bezweifle, daß jedem Leser des „Anthropos“ z. B. die Tatsache geläufig ist, daß der Perserkönig Darius Hystaspis an seinem Felsengrabe ein ethnologisches Museum von 30 Völkertypen hinterlassen hat, zu dem mein Buch den richtigen Schlüssel lieferte. Sicherlich wäre mit einem Hinweis darauf, oder auf die neugewonnenen Bereicherungen der altpersischen Grammatik, des altpersischen Wörterbuchs, des elamischen Syllabars etc. dem Leser einer „Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde“ besser gedient gewesen als mit unfruchtbarem Aburteilen über Dinge, die offenbar jenseits des Arbeitsfeldes des Herrn Referenten liegen.

F. H. WEISSBACH.

## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

### American Anthropologist. New Series. Vol. XVII. 1915.

No. 1, January-March: M. P. Porsild, The Principle of the Screw in the Technique of the Eskimo. — J. R. Swanton, Linguistic Position of the Tribes of Southern Texas and Northeastern Mexico. — E. C. Parsons, Links between Religion and Morality in Early Culture. — B. L. Stevenson, The Gusle Singer and his Songs. — Th. de Booy, Pottery from Certain Caves in Eastern Santo Domingo, West Indies. — E. Sapir, Southern Painte and Nahuatl. — A Study in Uto-Aztecan. Part II. — Fr. H. Sterns, A Stratification of Cultures in Eastern Nebraska. — N. M. Judd, The Use of Glue Molds in Reproducing Aboriginal Monuments at Quirigua, Guatemala. — G. Gr. Mac-Curdy, Interglacial Man from Ehringsdorf near Weimar. — Ch. Peabody, Certain Further Experiments in Synaesthesia. — No. 2, April-June: R. H. Lowie, Exogamy and the Classificatory of Relationship. — A. A. Goldenweiser, The Knowledge of Primitive Man. — G. Hatt, Artificial Moulding of the Infant's Head among the Scandinavian Lapps. — H. Bingham, Types of Machu Picchu Pottery. — B. Cummings, Kivas of the San Juan Drainage. — A. J. Kroeber, Eighteen Professions. — F. G. Speck, The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization. — E. Sapir, Southern Painte and Nahuatl. — A Study in Uto-Aztecan, Part II. — R. H. Lowie, Proceedings of the American Anthropological Association for 1914. — Proceedings of the American Ethnological Society. — No. 3, July-September: W. H. B. Rivers, Sun-Cult and Megalithes in Oceania. — H. J. Spinden, Notes on the Archeology of Salvador. — F. G. Speck, The Eastern Algonkian Wabanaki Confederacy. — G. W. M. Poynter, A Study of Nebraska Crania. — R. Bennet Bean, The Growth of the Head and Face in American (White), German-American, and Filipino Children. — Some Ears and Types of Men. — E. Sapir, The Na-dene Languages, A Preliminary Report. — A. G. Morice, Chasta Costa and the Dene Languages of the North.

### Archiv für Anthropologie. N. F. 1915.

Bd. XIII, Heft 4: G. Sergi, Die Etrusker und die alten Schädel des etruskischen Gebietes. — E. Stucken, Spuren des „Himmelsmannes“ in Amerika. — R. Neuhäus, Die Verwertung photographischer Reiseaufnahmen. — Th. Koch-Grünberg, Zaubersprüche der Taulipáng-Indianer (Venezolanisch- und

Brasilisch-Guayana). — S. Weissenberg, Armenier und Juden. — Fabio Frassetto, Ascie litiche di Mangaia (Polinesia) con manico monumentale. — E. Wahle, Urwald und offenes Land in ihrer Bedeutung für die Kulturentwicklung. — A. Krämer, Zwei sehr kleine Pygmäenschädel von Neuguinea und meine Messungen an Buschmännern in Südafrika 1906. — F. Schiff, Anthropologische Untersuchungen an jüdischen Kindern in Jerusalem. — F. Speiser, Die Ornamentik von St. Cruz. — Th. Mollison, Zur Beurteilung des Gehirnreichtums der Primaten nach dem Skelett. — Heft 5: E. Bürgi, Sammlung von Ewe-Sprichwörtern. — C. Radlauer, Anthropometrische Studien an Somali (Häschia). — Bd. XIV, Heft 8: V. L. Bauer, Beiträge zur Kraniologie der Baining (Neu-Pommern). — VII. L. Scherman, Wohnhaustypen in Birma und Assam.

#### Baessler-Archiv. Band V. 1915.

Heft 8: W. Bauer-Thoma, Unter den Zapoteken und Mixes des Staates Oaxaca der Republik Mexiko. Ethnographische Studien. — Cécile Seler, Die Huasteca-Sammlung des Kgl. Museums für Völkerkunde zu Berlin. — Beiheft VII: G. Friederici, Ein Beitrag zur Kenntnis der Trutzaffen der Indonesier, Südseevölker und Indianer.

#### Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie. Deel 71. 1915. Afl. 1 en 2.

F. D. E. van Ossenbruggen, Het primitieve denken, zooals dit zich uit voornamelijk in pokken-gebruiken op Java en elders. Bijdrage tot de praeanimistische theorie.

#### De Indische Gids. Band XXXVII. No. 10. October 1915.

J. P. Kleiweg de Zwaan, Beschouwingen omtrent den zelfmoord bij de Inlanders van den Indischen Archipel.

#### Internationales Archiv für Ethnographie. 1915.

Band XXII, Heft 6: H. W. Fischer, Beiträge zur Ethnographie von Neu-Guinea. — J. P. Kleiweg de Zwaan, Vorstellungen über den Diebstahl bei den Eingeborenen des Indischen Archipels. — Band XXIII, Heft 1: Curt Sachs, Die Litauischen Musikinstrumente in der Kgl. Sammlung für Deutsche Volkskunde in Berlin. — H. H. Jayaboli, Balinesische Farbenzeichnungen mit Darstellungen aus altjavanischen Schriften. — A. W. Nieuwenhuis, Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels. — Heft 2-4: A. W. Nieuwenhuis, Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostindischen Archipels.

#### Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Band VI. 1913/14 (1915).

K. Weule, Das Museum für Völkerkunde zu Leipzig. — E. Sarfert, Leitgedanken über die Entwicklung der Kultur. — H. Redöhl, Einige Bemerkungen zu den im Leipziger Völkermuseum befindlichen koreanischen Pfeilergottheiten. — K. Weule, Botenstäbe bei den Buschmännern. Eine süd-afrikanisch-australische Parallele. — F. Krause, Eine seltene Speerscheuler im Leipziger Museum für Völkerkunde.

#### Journal of the American Oriental Society. Vol. XXXV. Part II. October 1915.

Cornelius Beach Bradley, The Tone-Accents of two Chinese Dialects.

#### Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap. 59. Deel. 1915.

Heft 1: P. ten Kate, met hulp van N. Adriani, De Voornaamwoorden in het Napoesch. — Heft 2: W. Dunnebler, Bolaang-Mongondow. — Heft 3: F. J. Fokkema, Het feestelijk schoonmaken der graven in Posso. — Verboden huwelijken in Posso. — P. Schuyt, Het tegenwoordige landschap Todjo.

#### Memoirs of the Americ. Anthropolog. Assoc. Vol. II. Part. 6. October 1915.

A. V. Kidder, Pottery of the Pajarito Plateau and of some adjacent Regions in New Mexico.

#### Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 28. Band. 1915.

8. Heft: Ed. Moritz, Die geographischen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Huibhochfläche. — E. Rodenwaldt, Akposso (Togo). Ein Beitrag zu der Frage des Bevölkerungsrückganges in den afrikanischen Schutzgebieten. — 4. Heft: Ed. Moritz, Die ältesten Reiseberichte über Deutsch-Südwestafrika.

#### Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Band XLV. 1915.

I. und II. Heft: L. v. Schroeder, Ferdinand von Andrian. — Rudolf Pösch, Studien an Eingebornen von Neu-Südwalen und an australischen Schädeln. — R. Meringer, J. R. Bunker f. — III. und IV. Heft: H. Schuchhardt, Baskisch — Iberisch oder — Ligurisch? — O. v. Hovorka, Leitmotive und Elementarmethoden der allgemeinen Heilkunde. — J. Rakowsky, Ein Beitrag zur Anthropologie der Tscheremissen. — J. Szombathy, Das Versiegen einzelner prähistorischer Kunstepochen und die Stellung der paläolithischen Kunst Mitteleuropas. — V. Heft: M. Schmidl, Zahl und Zählen in Afrika. — VI. Heft: R. Pösch, I. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlassten Studien.



**Orientalistische Literaturzeitung.** (Leipzig.) 18. Jahrg. 1915.

Nr. 6, Juni: G. Hüsing, Kroisos (555–541). — A. Pöbel, Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur. — A. Ungnad, Ein altbabylonischer Brief aus kriegerischen Zeiten. — Nr. 7, Juli: P. Haupt, Lat. asinus und semit. atán Eselin. — G. Hüsing, Saduattes. — A. Pöbel, Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur (Forts.). — Nr. 8, August: A. Pöbel, Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur (Forts.). — Nr. 9, September: C. van Gelderen, Zum assyrischen Königstitel šar kiššati. — A. Gustavs, Der Stamm eines lykischen Verwandtschaftswortes in etruskischen Eigennamen. — W. M. Müller, Steinbohrer in Altbabylonien. — A. Pöbel, Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur (Schluss). — Nr. 10, Oktober: A. Gustavs, Mitannistämme im Hatti. — D. Nielsen, Abstrakte Götternamen. — O. Schröder, Über den Namen des Tamuz aus Byblos in der Amarnazeit.

**Ostasiatische Zeitschrift.** 3. Jahrg. Heft 4. Jänner-März 1915.

C. Glaser, Die Entwicklung der Gewanddarstellung in der ostasiatischen Plastik. — A. Wachsbarger, Stilkritische Studien zur Kunst Chinesisch-Turkestans. — B. Schindler, Die Entwicklung der chinesischen Schrift aus ihren Grundelementen.

**Österreichische Monatsschrift für den Orient.** 41. Jahrg. 1915. Nr. 1–6.

E. Grünfeld, Kurzer Abriss der Geschichte der Fremden in China. — J. Sauter, Volkskundliches aus Indien. I., II., III. — G. Sapka, Kulturwissenschaftliche Voraussetzungen einer Orientextension Ungarns. — E. Wellesz, Fragen und Aufgaben musikalischer Orientforschung. — H. Sitte, Eine archäologische Studienreise durch Algerien und Tunesien. — M. Winternitz, Neuere Forschungen zur Geschichte der ältesten indischen Literatur.

**Petermann's Mitteilungen.** 61. Jahrg. 1915.

Jänner-Heft: K. Weule, Zur Kartographie der Naturvölker. — G. Pilhofer, Eine Durchquerung Neuguineas vom Waria- zum Markhamfluss. — A. Dirr, Die Zukunft Kaukasiens. — E. Oehlmann, Die Zahl der Mohammedaner auf der Erde. — H. Fehlinger, Die Mohammedaner Britisch-Indiens. — Februar-Heft: K. Weule, Zur Kartographie der Naturvölker (Schluss). — Ein deutsches Forschungsinstitut für Völkerkunde. — G. Pilhofer, Eine Durchquerung Neuguineas vom Waria- zum Markhamfluss (Schluss). — August-Heft: R. Kalndl, Die ethnographische Zusammensetzung der Bevölkerung der Bukowina. — A. Dirr, Die Bevölkerung des Sakataler Kreises (Transkaukasien). — O. Tauer, Die Molukensinsel Misol. — September-Heft: G. Merzbacher, Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien. — Oktober-Heft: G. Merzbacher, Ergebnisse der Forschungen Aurel Steins in Hochasien (Schluss). — November-Heft: M. Friederichsen, Russisch-Zentralasien.

**The Journal of American Folk-Lore.** Vol. XXVIII. 1915.

No. 107, January-March: 1. J. A. Lomax, Some Types of American Folk-Song. — 2. Pl. E. Goddard, The Relation of Folk-Lore to Anthropology. — 3. R. H. Nassau, Batanga Tales. — 4. F. G. Speck, Penobscot Tales. — 5. Some Micmac Tales from Cape Breton Island. — 6. Some Naskapi Myths from Little Whale River. — 7. Th. de Booy, Certain West-Indian Superstitions Pertaining to Celts. — 8. C. M. Barbeau, Wyandot Tales, including Foreign Elements. — 9. E. Hague, Eskimo Songs. — No. 108, April-June: 1. B. Laufer, The Story of the Pinna and the Syrian Lamb. — 6. A. M. Espinosa, New-Mexican Spanish Folk-Lore: VI. Addenda.

**Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap.** 2. Serie. Deel XXXII. 1915.

G. P. Rouffaer, Oud-Javaansche eilandnamen in de Groote Oost. — C. C., Ethnographische gegevens betreffende de inboorlingen in het stroomgebied van de Mamberamo. — J. J. S., De exploratie van Nieuw-Guinea.

**T'oung Pao.** (Leiden.) Vol. XVI. 1915.

No. 1, Mars: H. Cordier, Les Correspondants de Bertin. — A. W. Rockhill, Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. — No. 2, Mai: B. Laufer, Optical lenses. — W. W. Rockhill, Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part. II. — B. Laufer, Three Tokharian Bagatelles. — Vidanga and Cubebs.

**Veröffentlichungen a. d. städt. Völkermuseum Frankfurt a. M.** I. Band IV. Teil. II. Abt.

C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. — Das soziale Leben der Aranda- und Loritja-Stämme.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.** Band XXIX. Heft 1 und 2.

H. Torczyner, Ein Psalm „Über den Tod“. — M. Winternitz, Die Witwe im Veda. — F. Hestermann, Die nichtchinesische Schrift der Lolo in Yunnan (Südwestchina).



**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Band LXIX, Heft 1 u. 2.**

**M. Heepe**, Suaheli-nge=ngali. — **H. Bauer**, Semitische Sprachprobleme. — Zum Verständnis des Status constructus und Verwandtes. — **G. Bergsträßer**, Bericht über meine im Frühjahr und Sommer 1914 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Syrien und Palästina. — **W. v. Bartels**, Die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet. — **P. Schwarz**, Die Anordnung des arabischen Alphabets. — **E. Ebeling**, Assyrische Beschwörungen. — **A. Hillebrandt**, Weitere Bemerkungen zu den Upanisads. — **F. Hestermann**, Die Repetition in der Serersprache von Senegambien.

**Zeitschrift für Ethnologie. 47. Jahrg. 1915.**

**Heft 1:** **W. Lehmann**, Über die Stellung der Subtiaba-Sprache der Pazifischen Küste Nicaraguas und die Sprache von Tapachula in Süd-Chiapas. — **O. Schlaginhaufen**, Die Stellung der Photographie in der anthropologischen Methodik und die Pygmäenfrage in Neu-Guinea. — **Heft 2 u. 3:** **P. Staudinger**, Eine Steinkeule und zwei grosse Bogen mit langen Holzpfeilen von den Burun. — **E. Nordenskiöld**, Ergebnisse seiner letzten Forschungsreise in den Grenzgebieten von Bolivien und Brasilien. — **E. Hahn**, Menschenrassen und Haustiereigenschaften. — Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. — **E. Seler**, Die alten Bauten von Hochöb im Staate Campeche. — **E. Nordenskiöld**, Die religiösen Vorstellungen der Itonama-Indianer. — **B. Ankermann**, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika.





**Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.**

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

**Bibliothèque**

**Ethnologique**

# **-ANTHROPOS-**

**Ethnologische**

**Bibliothek**

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue „Anthropos“ ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'„Anthropos“.

I, 1: P. Jos. Meler, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix: Mk. 9.— (= Frcs. 11.—).

Sieben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1:

P. A. Erdland, M. S. C.:

**Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.**

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2:

H. Bieber:

**Kaffa, ein althamitisches Königreich.**

Die Administration des „Anthropos“

St. Gabriel-Mödling bei Wien  
Österreich.

L'Administration de l'„Anthropos“

St. Gabriel-Mödling près Vienne  
Autriche.



**Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich):** 24 Kronen — 20 Mark — 1 Pfund Sterling — 5 Dollars — 25 Franks etc.

**Honorar:** 50 Kronen — 40 Mark — 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

**Alle Mitteilungen und Anfragen**, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Alle** auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

---

**Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an):** 25 Francs — 1 Livre Sterling — 5 Dollars — 25 Lire — 25 Pes. etc.

**Honoraires:** 50 Francs — 50 Lire — 50 Pes. — 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

**Pour tous les renseignements** concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Pour tous les renseignements** concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

---

**Price of Subscription (6 numbers per annum):** 20 Mark — 1 Pound Sterling — 5 Dollars, postage to be added.

**Honorarium:** 40 Shillings — 9.50 Dollars — 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

**For all informations** regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**For all informations** regarding the magazine please address: Rev. P. W. Schmidt S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

---

**Man abonniert:      For subscriptions adress:      On s'abonne:**

**In Österreich und Deutschland** bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**En France** chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI<sup>e</sup>, 82 Rue Bonaparte.

**En Belgique** chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

**In England:** Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

**In United States and Canada:** Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

**Nell'Italia** presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi de' Francesi 33—33A.